Polem.
1174m

174 m Grapengiesser

Beurtheilung

der

historischen und dogmatischen Kritik

von

Dr. D. F. Strauß,

und

meine Kritik der Dogmatik,

von

Dr. C. Grapengiesser.

Hamburg.

Druck und Verlag von F. H. Nestler und Melle.

1839.

510. B.

Τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελειῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτοι δ᾽ εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.

Philo.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Weit hinaus wird der heiligste Kampf der Menschheit wieder einmal neu lebendig, der Kampf um den Glauben, um die Wahrheit des Glaubens. Und von unten her, aus dem Volke empfängt er die Frische und Lebendigkeit seiner Bewegung. Denn als die eigenthümliche praktische Bildung unserer Zeit, je mehr sie sich einer großartigen Vollendung näherte, den Eigennutz, die Eitelkeit, die Weltlust und alle gemeine Liebe des nur Irdischen zur Herrschaft zu erheben drohte: da ward es den besseren Gemüthern unter uns unheimlich, und in ihrem tiefsten Innern schlug eine heilige Flamme empor, das Feuer der Sehnsucht nach höheren, himmlischen Gütern. Wer unter uns, den ein ernster, frommer Sinn belebt, grüßte nicht dem frisch bewegten Kampfe freudig entgegen! Nicht allein, weil auch er neben vielen anderen davon Zeugniß giebt, daß der Geist im deutschen Volke

noch nicht im Schlendrian der Gewohnheit verknöchern wolle, sondern vor Allem, weil er geführt wird für das heiligste Gut. Zwar ein seligeres Dasein wäre uns und unsern Zeitgenossen beschieden, wenn wir, befriedigt und begeistert von allen Formen des öffentlichen Lebens, mit allen Brüdern in bewußter Einigkeit, das wirklich lebendige Gute und Schöne nur weiter auszubreiten hätten; zu einer Zeit aber, wo die Gemüther immer mehr von einem Bewußtsein durchdrungen werden, keine volle Befriedigung mehr in dem zu finden, was, vielleicht ein theures Gut früherer Zeit, doch heute nur noch als todte Gewohnheit geübt wird: da müssen wir uns glücklich schätzen, wenn diese Unbehaglichkeit sich nicht wie ein schleichendes Gift verborgen fortschleppt, sondern wenn das Bedürfniß nach Besserem und Schönerem das freie Wort Luft macht. Darum Heil, Heil dem Kampfe!

Aber nicht aus roher Lust am Kämpfen wollen wir den Kampf, sondern um den Frieden im Siege zu gewinnen. Ferne noch scheint solcher Sieg: denn wie verwirrt ist die Bewegung, wie haltungslos fallen einander die Haufen an! Ich lasse das Bild. Zu einer Zeit, wo die Führer und Lehrer des Volkes klar und einig wären über das, was als öffentliche Wahrheit allmälig ins Leben eingeführt werden soll, da müßte solch

ein drängendes Bedürfniß, wie wir es jetzt unter uns wahrnehmen, das Erwünschteste sein: dem harrenden Boden wäre ohne Weiteres die Saat zu geben, daß er hundertfältig gute Frucht bringe. Nun aber, wie erfreulich auch immer das laute Volksbedürfniß ist, damit die Trägen und Erstarrten aufgerüttelt werden, muß es in unsern Tagen doch gerade zur Verwirrung des Streites außerordentlich beitragen, weil unter den Führern und Lehrern selbst Einverständniß und Klarheit nicht zu finden ist. Woher sonst all das einseitige Aburtheilen, der gereizte, leidenschaftliche Ton, das Schelten und Verfluchen Derer, welche, wenn auch in guter und ehrlicher Gesinnung, in lebendigen Schilderungen der Menge ihre Ansicht über den rege gewordenen Kampf mitzutheilen sich bemühen. Dies populäre Streiten und Reden hinüber und herüber rüttelt nur obenhin die Leidenschaft auf und trifft nicht die Tiefe des Herzens, wo das wahre Uebel wohnt; am wenigsten genügt es dem klaren Verstande, welcher doch am Ende das Meiste zum Siege beitragen muß. Seht euch nur vor, daß ihr nicht Staats- oder Kirchen-Behörden aufreizt, euch in Buchstaben und Gesetz die Wahrheit vorzuschreiben, oder vielleicht die Polizei nöthigt, sich darein zu legen. Ich rathe: trennet den Kampfplatz! haltet den Kampf wacker im bewegten Leben,

aber mischet euch und die Menge nicht in den Streit der Wissenschaft. Dort mag es gelten, den Stumpfsinn und die Unfreiheit des Gedankens zu vernichten, und einer heiteren, kräftigen, edelen Lebensansicht gegen den frömmelnden Trübsinn und alle engherzige Gesinnung den Sieg zu erfechten; — die eigentliche Sache der verständig bewußten Wahrheit des Glaubens muß erst unter den wissenschaftlich Gebildeten erstritten und befestigt sein, bevor sie sicher ein Gemeingut des Volkes zu werden im Stande ist.

Von zwei Seiten muß in der Wissenschaft für den Frieden gewirkt werden, durch die Historie und die Philosophie. Jene wird durch eine gründliche Erforschung der geschichtlichen Entstehung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens alle abergläubigen Vorstellungen vom Ursprung und von der Absonderlichkeit des Christenthums vernichten. Hierin liegt, meine ich, auch die eigentliche Bedeutsamkeit des Werkes von Strauß. Zwar der Gedanke seiner Kritik ist nicht neu, aber er hat ihn klarer und weiter ausgeführt; und doch muß ich auch in dieser Hinsicht für viel wichtiger ansehen die Forschungen, welche uns Gfrörer angeboten hat. Die historisch kritischen Untersuchungen von Strauß machen in der kritischen Geschichte des Urchristenthums von Gfrörer nur

einen Abschnitt aus; dieser Letztere hat den glücklichen Gedanken der vollständig geschichtlichen Begründung des Christenthums erfaßt und, wenn ich von den ersten Bänden, welche mir bis jetzt nur bekannt sind, auf das Ganze schließen darf, mit Fleiß und umsichtiger Gründlichkeit durchgeführt. Und doch werden diese geschichtlichen Untersuchungen nicht ganz genügen. Es bleibt hier doch immer noch Etwas stehen, was wir als eine nicht wissenschaftliche, als eine gläubige Wahrheit festhalten. Ich meine den ganzen positiven Glaubensinhalt der christlichen Lehre. Mag die Historie auch zeigen, wie dieser genau mit Früherem zusammenhängt; außerdem wird es ganz besonders darauf ankommen, unsere Einsicht über die Bedeutsamkeit jener Vorstellungen für unsere Erkenntniß aufzuklären. Das ist eine Aufgabe für die Philosophie.

Die Dogmatik ist diejenige theologische Wissenschaft, welche das Positive des christlichen Glaubens zum Gegenstand ihrer Betrachtung hat. Sie hatte von der Philosophie zu Ende des vorigen Jahrhunderts entweder nur Angriffe zu leiden, oder sie wurde von derselben, ich möchte sagen, mit einer gewissen Verachtung in Ruhe zurückgestellt; die Hegel'sche Philosophie aber kam ihr zu Hülfe und machte den Hauptinhalt ihrer Lehren zum

Ergebniß philosophischer Speculation. Dadurch erwarb diese sich viele Anhänger und Liebhaber; und überhaupt scheint mir darin die vornehmste Ursache der von dieser Philosophie so schnell und so allgemein errungenen Herrschaft zu liegen, daß sie alle Fragen, welche im öffentlichen Leben rege wurden und gleichsam an der Tagesordnung waren, in ihren Bereich hereinzog und in ihrem Gebiet denselben eine sichere Stätte zu gewähren suchte. Darum ergaben sich ihr fast alle jugendlich lebendigen und wirksamen Geister. Aber diese Philosophie ist wissenschaftlich eine große Täuschung. Das eigenthümliche Werk der Philosophie nämlich besteht nicht darin, den Schatz von Resultaten zu mehren, sondern für die Wahrheit neue, richtigere Formen der Auffassung zu suchen. Die Art und Weise des logischen Verfahrens unterscheidet eigentlich nur eine Philosophie von der andern, und in der Auffindung einer besseren logischen Denkweise besteht der Fortschritt aller Philosophie überhaupt. Die Hegel'sche Philosophie beruht auf einer falschen Logik, und nur durch Verwirrung aller philosophischen Begriffe von Gegenstand und Begriff, Begriff und Idee, Sein und Denken, Denken und Anschauen ist ihr jenes Kunststück gelungen, alle sonst offenbaren Widersprüche zu vereinen und zusammenzuschmelzen. Deshalb wird sie in

der Philosophie nur eine ephemere Erscheinung sein, und die Philosophirenden werden am Ende doch zur Logik der kritischen Philosophie, wie sie durch Kant begründet und durch Kant's größten Schüler Fries fortgebildet ist, zurückkehren müssen.

Strauß philosophirt nach Hegel'scher Logik, und, weil Alle, welche ihm von dieser Seite entgegentraten, mehr oder weniger ihr gleichfalls huldigten, war es natürlich, daß aller Streit wenig fruchtete. Meine Arbeit ist es nun in vorliegender Schrift, nach besserer Logik die philosophischen Ansichten von Strauß zu beurtheilen, und in dem bewegten Kampf um die Wahrheit des Glaubens eine, wie ich mir wenigstens bewußt bin, wissenschaftlich klarere Ansicht zur **Verständigung** anzubieten.

Ich muß hier noch der letzten Schrift von Strauß „Zwei friedliche Blätter" erwähnen. Diese enthält den Wiederabdruck einer poetischen Schilderung des Lebens und Treibens von Justinus Kerner, welche keinen eigentlichen Zusammenhang mit denjenigen philosophischen Ansichten von Strauß hat, die ich im Folgenden besprechen will; außerdem finden wir darin seine schon im „Freihafen" gegebene Abhandlung: „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum," welche ich an passenden Stellen berücksichtigt habe. Etwas Neues enthält nur

die Vorrede zu jener Schrift, in welcher Strauß seine Ansicht darüber aufstellt, wie wir namentlich in Absicht auf Religion dem Alterthum gegenüber auf einem ganz andern geistigen Boden stehen. Auch diese philosophirende Betrachtung giebt einen Beweis von dem unlogischen Grunde, auf welchem Strauß's philosophische Meinungen ruhen, und ich erlaube mir deshalb hier darüber ein kurzes Wort. Das in jener Vorrede aufgeführte Raisonnement ist dieses:

Das Alterthum hatte sich über der sichtbaren Welt eine unsichtbare erbaut; das Eingreifen dieser in jene galt deshalb für Wunder. Diese Ansicht, nach der die übersinnliche Welt als ein in sich geschlossenes Ganzes der Sinnenwelt gegenübergestellt wird, hat unter den Griechen besonders Platon ausgebildet. Das Christenthum macht darin Epoche, daß in ihm ein göttliches, übersinnliches Wesen dargestellt wird als wirklich menschlich und irdisch geworden. Hierin liegt der Anfang des modernen Systems der Immanenz, aber noch auf dem Boden des alten Systems der Transcendenz. Denn die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen in der Person Jesu ist „ein Disseitig werden des Göttlichen unter Voraussetzung seiner Jenseitig-

keit." (Das ist nach Hegel'scher Logik kein Widerspruch, sondern vielmehr etwas Tiefsinniges!) Der eigentliche Ueberwinder der alten Weltansicht und Begründer des neuen Princips der Immanenz ist bekanntlich Spinoza geworden. Nach ihm existirt Gott nicht außer der Welt, sondern er ist in der Welt und nur in der Welt. (Bei Spinoza ist Gott vielmehr die Substanz der Welt selbst.) Der Spinozismus hat auch eine übersinnliche Welt, aber keine, die abgelöst von der Sinnenwelt in himmlischen Sphären ein besonderes Dasein führte. Das Wirken Gottes in der Natur ist das Ordentliche. Diese Weltansicht ist die innerste Seele der modernen Weltanschauung im Gegensatz zur antiken. Diese steht nicht im Widerspruch mit dem Christenthum, sondern ist nur eine Frucht des Fortschreitens desselben; „der kleine Sauerteig des Göttlichen, zuerst nur in einiges wenige Endliche gelegt, hat nach und nach die ganze Masse durchdrungen; statt hier und da ein Wunder, erkennen wir in dem ganzen gesetzmäßigen Naturlauf eine Verwirklichung der göttlichen Ideen; statt Eines Gottmenschen schauen wir in allem wahrhaft Menschlichen das Göttliche an."

In dieser Betrachtung verschwimmen zwei gesonderte Vorstellungen in einander, einmal die vom Jenseits und die andere vom wahren Wesen der Dinge. Ich meine nämlich, daß nach unserer christlichen und philosophischen Ansicht das Jenseits als eine Glaubensidee unserer ewigen Hoffnung in der That ein Jenseits bleibt, d. h. es kann die Erde nicht zugleich die Ewigkeit sein. Darin ist unsere Ansicht ganz die alte; nur daß die positive Vorstellung dieses Jenseits bei uns eine andere sein muß, als damals. Denn erst unsere Wissenschaft, welche die Erde aus der Mitte des Weltalls herausriß, konnte den Traum von einem Himmel als einer Wohnung über der Erde zerstören; aber aesthetisch positiv bleibt uns doch das Droben als ein menschliches Bild des Jenseits, nur daß wir es über die Sterne hinaus in das ewig Reine deuten. Denn wir wissen wohl, daß Zeit und Raum das Ewige nicht einzuschließen vermögen, aber unserm Glauben an das ewige Leben liegt die menschliche Frage nach dem Wo? so nahe, worauf aber wieder die Antwort nur menschlich lauten kann: hinter allen Räumen, oder positiv: im fernen, fernen Raum. — Für die andere Frage nach dem wahren Wesen der Dinge hat in der That den früheren Ansichten gegenüber unsere Philosophie die Wahrheit gefunden, aber nicht die

neueste, sondern die Kantische, und zwar mit ihrer Lehre vom transscendentalen Idealismus. Dies ist es eigentlich, was Strauß in jener Auseinandersetzung im Sinne hat, und weshalb ihm seine Ansicht als wahr erscheint, während nebenher logische Unklarheit ihn zugleich auf das Andere hinübersehen und auch dafür zu reden glauben läßt. Der transcendentale Idealismus nun sagt, daß eben diese uns erscheinende Welt die Welt an und für sich ist, daß die uns erscheinenden Dinge in der That die Dinge ihrem wahren Wesen nach sind, weil darin, daß sie uns anders erscheinen, kein Grund liegen kann, daß sie wirklich anders sind. Aber nach der weiteren Ausbildung, welche Fries dieser Lehre gegeben hat, sehen wir ein, daß uns eine bestimmte Erkenntniß der Dinge nur von ihnen als Erscheinungen möglich ist, der Glaube aber durch die Verneinung der Beschränkungen an diesen Erscheinungen ihr wahres Wesen auffaßt, endlich das religiöse Gefühl positiv in den Erscheinungen das wahre Wesen ahnt, wobei der positive Ausspruch aber nothwendig bildlich sein muß. Gegen diese klare Ansicht steht die Hinneigung der neuesten Philosophie zum Pantheismus nur als ein Mißverständniß. Sie verwechselt nämlich jene Ahnung des wahren Wesens der Dinge in den Erscheinungen mit einer neuen, bestimmten Er-

kenntniß desselben und übersieht deshalb das Bildliche der positiven Aussprüche dieser Ahnung, wodurch dann eben die logische Begründung ihrer Ansicht so unklar, verworren und bilderspielend werden mußte.

In der hier von Strauß gegebenen Vergleichung der urchristlichen Ansicht mit der von der neuesten Philosophie aufgestellten, daß nämlich jene nur Einen Gottmenschen habe, diese in allem wahrhaft Menschlichen das Göttliche sehe, liegen noch zwei Irrthümer: ein geschichtlicher und ein philosophischer. Der geschichtliche liegt darin, daß mit der Erscheinung Christi in der urchristlichen Ansicht etwas ganz Anderes ausgesprochen und gefordert wird, und nicht, wie Strauß meint, dasselbe, was die neueste Philosophie will. Für jene ist nämlich diese Erscheinung der Beweis der Wahrheit des christlichen Glaubens, nach der kindlich frommen Vorstellung, weil sie Gott selbst in Christus geoffenbart habe. Außerdem ist sie praktisch das Ideal der menschlichen Bestimmung. Davon weicht jene philosophische Phantasie von Strauß ganz ab. — Der philosophische Irrthum aber ist der, daß, wenn das wahrhaft Menschliche das Göttliche genannt wird, Strauß nicht einsieht, daß damit doch immer nur bildlich geredet sei. Denn, um positiv das Göttliche auszusprechen, haben wir frei-

lich keine anderen Eigenschaften, als die des menschlichen Geistes, aber wir können uns doch denkend bewußt werden, daß der menschliche Geist ein beschränkter sei und nicht wahrhaft der göttliche sein könne. Dieses Beschränkte wird dort scheinbar durch den Ausdruck „das **wahrhaft** Menschliche" negirt; aber in Wahrheit ist das wahrhaft Menschliche doch gerade das Beschränkte. Wahrhaft menschlich ist das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit als eigener Verschuldung, wahrhaft menschlich ist das Streben und Ringen ohne Erreichung des letzten Zieles; — das ist nicht Göttliches: denn Gott ist heilig, ist allweise, ist vollkommen und selig. Dies ist die Wahrheit des Christenglaubens, die Vorstellung der neuesten Philosophie nur eine unbeholfene Phantasie.

Und jetzt noch ein Wort über das, was die vorliegende Arbeit bringt. Ich beleuchte zuerst logisch die speculative Christologie, welche Strauß an die Stelle der früheren dogmatischen Lehren von Christus setzt, suche dann durch eine Beurtheilung der Principien von Strauß für die historische und dogmatische Kritik auf bestimmtere und logisch richtigere zu kommen, und biete endlich meine Kritik der Dogmatik an, wobei ihr die aus ihrem Inhalt hervorgehende Bedeutsamkeit für unsern Glauben ange-

wiesen wird. Hier war es mir nur darum zu thun, in den Grundzügen meine neue Beurtheilung aufzustellen, weil die weitere Anwendung sich dann von selbst giebt. Ich habe übrigens nach der zweiten Auflage vom „Leben Jesu" citirt, welche wohl in den Händen der Meisten ist.

Mein Vorsatz war, wissenschaftlich ruhig zu Werke zu gehen, und ich meine, ich habe ihn treulich gehalten. Daß ich meine Ansicht denen bedeutender Männer entgegengestellt habe, werfe ich mir nicht als Tadel vor, da ich nur die Sache, nicht die Personen berücksichtigen wollte; an einzelnen Stellen ist meinem jugendlichen Unmuthe wohl ein spöttisches Wort entfallen, aber ich wußte da wahrlich nichts Besseres.

Hamburg, im Juni 1839.

Dr. *G.*

Strauß's speculative Christologie.

Nachdem Strauß in der Schlußabhandlung zu seinem „Leben Jesu" die bisher in den verschiedenen dogmatischen Systemen aufgestellte Christologie beurtheilt hat, geht er S. 734—743 daran, seine eigene sogenannte speculative Christologie zu geben. In soweit scheint er nämlich mit der früheren speculativen Christologie (Hegel, Marheineke, Rosenkranz) einverstanden, als sie aus den Begriffen Gottes und des Menschen die Nothwendigkeit der Idee eines Gottmenschen herleitet; aber mit dem Wendepunkt, daß die Wahrheit dieser Idee sinnliche Gewißheit in einem menschlichen Individuum werden mußte, trennt sich Strauß und geht dann S. 739 für sich so weiter, daß die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur weder bloßes Sollen oder Ideal (Kant) sei, noch, wie in der speculativen Christologie, ihre Realität in einem einzelnen menschlichen Individuum habe, sondern daß — überhaupt nach der Art, wie sich Ideen realisiren — in der ganzen Menschheit ihre

Verwirklichung liege. Also im Gegensatz zur Kirche giebt er statt eines Individuums eine Idee, aber im Gegensatz zu Kant eine reale Idee. Nur bei dieser Auffassung, meint er, habe man den reinen Inhalt der Kirchenlehre. Während sich nämlich die daselbst Christo beigelegten Eigenschaften und Functionen in einem Individuum widerspechen, sollen dieselben in der Idee der Gattung zusammenstimmen, nach S. 740 in folgender Weise:

Menschheit ist = Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott.
= Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters.
= Wunderthäter.
= der Unsündliche.
= der Sterbende, der Auferstehende, der gen Himmel Fahrende.
= Christus.

Und nun fährt Strauß fort. Durch den Glauben an diesen Christus, d. h. durch Belebung der Idee der Menschheit wird der Mensch vor Gott gerecht, besonders durch jenen Tod und jene Auferstehung. Daß dieser absolute Inhalt der Christologie an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur einen subjektiven Grund in der Persönlichkeit jenes Individuums als Anlaß zum Bewußtwerden jener Idee und in der Geistesstufe der alten Welt und des Volkes vielleicht zu jeder Zeit, welches die Idee der Menschheit nur concret anzuschauen vermag. Hierfür wird S. 742 Hegel angeführt, welcher einen sinnlich

empirischen und einen geistigen und göttlichen Gegenstand unterscheidet, demnach für jenen eine historische, juristische Beglaubigung, für diesen aber eine philosophische fordert, und so endlich sinnliche Geschichte und absolute Geschichte trennt, von welchen die letztere der andern übergeordnet ist. Das universellste Geschehen, wie Strauß sich ausdrückt, bei welchem wir die Natürlichkeit des Hergangs, wenn nicht begreifen, doch voraussetzen, ist ohne Frage von höherem Werthe, als vereinzelte Begebnisse. Unsere Zeit will, schließt er, zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum geführt sein; nur bei solcher Darstellung der Christologie bleibt die Dogmatik eine Dogmatik. —

Achten wir nun auf das, was Strauß neu giebt, was ihm eigenthümlich gehört. Gegenüber der orthodoxen Dogmatik, welche (§. 145) der Wissenschaft nicht genügen könne, aber den christlichen Glauben der Kirche gebe; gegenüber der rationalen Christologie, welche wohl das Bestreben habe, den Glauben mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, aber nicht den Christus gebe, an welchen die Kirche glaubt (§. 146); gegenüber der eklektischen Christologie, welche das Bestreben habe, den Glauben und die Wissenschaft zu befriedigen, aber doch in Bezug auf Beides unzulänglich sei (§. 147); endlich gegenüber der symbolisch gewendeten Christologie, welche gleichfalls für das kirchliche Bewußtsein wie für die Wissenschaft unzureichend sei; — diesem Allen entgegen stellt Strauß die speculative Christologie (§. 149), doch mit seiner eigenthümlichen Fassung (§. 150.) Diese soll nun Alles befriedigen: 1) sie giebt den orthodoxen

Christus, befriedigt also den Kirchenglauben; 2) sie befriedigt die Wissenschaft in ihrer neuesten Entwickelung.

Abgesehen nun davon, ob das Urtheil, welches Strauß über jene anderen Christologieen gefällt hat, ein richtiges sei oder nicht, wollen wir hier vorläufig sehen, ob er mit seiner Christologie wirklich das Einverständniß erreicht habe, welches er bezweckt, durch Befriedigung des Kirchenglaubens wie der Wissenschaft.

1) Was mag Strauß unter dem Kirchenglauben verstehen? Doch wohl den christlichen Glauben, wie er der evangelisch-lutherischen Kirche gehört. Etwa nach der Darstellung der symbolischen Bücher und derjenigen Dogmatiker, welche sich strenge an dieselben hielten? Aber nicht weniger als die orthodoxe Dogmatik will die rationalistische und die bei de Wette symbolisch gewendete den Glauben dieser Kirche geben; freilich aber so, daß die erste streng und unbedingt auf dem Buchstaben der symbolischen Bücher beharrt, die beiden andern aber sie nach ihren Grundsätzen kritisch beurtheilen, womit sie den wahrhaft christlichen Glauben nur gereinigt zu haben meinen. Strauß selbst hat nun nachgewiesen, wie die orthodoxe Christologie mit der Wissenschaft streite, also insofern nicht die Wahrheit gebe; deshalb kann eigentlich seine Lehre überhaupt nicht die orthodoxe Christologie für den Kirchenglauben ansehen, da er doch demselben keinen Widerspruch mit der Wahrheit zuschreiben wird und bei aller Wissenschaftlichkeit wieder das Festhalten eines solchen Glaubens fordert. Aber was sieht er denn an für den rechten Kirchenglauben? Der rationalen,

eklektischen und symbolischen Christologie ist ja gerade der Vorwurf gemacht, daß sie ihn nicht geben. Was behalten wir? Findet Strauß ihn vielleicht, ähnlich wie Schleiermacher, in dem Bewußtsein der Gemeindeglieder? Aber was dieser dort fand, genügt nach Strauß auch dem Glauben nicht. (S. 723.) So hat Schleiermacher wohl jenes Bewußtsein nicht erschöpft? Aber die Gemeinde kann von unserm Christus doch unmöglich auf andere Weise als durch Belehrung etwas wissen; und da nun alle religiösen Lehrbücher, Gesangbücher wie unsere kirchliche Liturgie ganz nach den Formeln der Christologie der alten protestantischen Dogmatiker eingerichtet sind: so kommen wir immer auf diese alte dogmatische Lehre zurück, wenn wir einen solchen allgemeinen Kirchenglauben suchen. Nun giebt Strauß freilich S. 740 die wesentlichen Formeln der Christologie dieser alten Dogmatik wieder; — aber, ich frage, gehört nicht auch zu ihrer Vorstellung wesentlich die Auffassung von Christus als einem einzelnen Individuum, welches zur bestimmten Zeit lebte? (cf. de Wette Dogm. der luther. K. §. 63.) Und wollte Strauß den letzten Rückhalt wählen und sich auf die reine biblische Lehre beziehen, so ist doch gar nicht zu läugnen, daß sich auch dort jene beiden Elemente bei einander finden, ich meine die Prädikate und zugleich die Bestimmung derselben für ein einzelnes Individuum. Strauß kann also nur sagen, daß er ungefähr dieselben Eigenschaften nnd Funktionen seinem Christus beilege, wie der alte Kirchenglaube dem seinigen: aber ganz offenbar streitet er mit ihm darin, daß

er die Beziehung derselben auf ein bestimmtes Individuum aufhebt. Vor diesem Zwiespalt hat sich die Hegelsche Dogmatik wohlbedächtig gehütet, da sie es unternimmt, aus dem Begriffe eines Gottmenschen selbst ein menschliches Individuum zu produciren, welches als gegenwärtiger Gott gewußt wird. Ja, Strauß selbst hat diese Verschiedenheit eingesehen, aber nun redet er S. 741 im Namen der sogenannten Wissenschaft unsrer Zeit, welche sich bewußt sei, die Beziehung des absoluten Inhalts der Christologie auf ein Individuum gehöre nur zur zeit- und volksmäßigen Form, was denn nach Hegelschen Auseinandersetzungen sofort explicirt wird. Wie bestimmt nun hier Strauß die Forderung seiner Wissenschaft ausspricht, so ist es unbegreiflich, daß es ihm entgangen zu sein scheint, wie er in dieser Weise aus Rücksicht für die Wissenschaft doch wieder dem Kirchenglauben sich entgegenstellen müsse. Damit wäre aber auch ausgesprochen gewesen, daß Strauß zwar besonders der rationalistischen Christologie gegenüber im Frieden mit der orthodoxen Lehre dieselben Prädikate für seinen Christus habe, auf der andern Seite aber doch wieder, ähnlich wie die symbolische Christologie, gegen die orthodoxe und rationalistische Lehre zugleich die Bedeutsamkeit eines historischen Individuums als Christus nicht anerkenne, sondern eine solche Auffassung nur eine zeit- und volksmäßige nenne, also daß nur jene erste Zeit des Christenthums und jenes Volk oder nur das Volk überhaupt im Gegensatz der wissenschaftlich Gebildeten den Christus also individuell auffassen durfte. Das Eine, worüber die freiere Lehre sich

nicht mit dem Kirchenglauben verständigen konnte, wie z. B. die übernatürliche Erzeugung, die Wunderkraft Christi, das weiß seine Wissenschaft zwar in ihrer originellen Weise dem Glauben wieder zuzuführen: aber das Andere, die Wirklichkeit Christi in einem Individuum, hebt sie auf, was doch jede andere Dogmatik, außer der ganz symbolischen nach Strauß, dem Glauben läßt. Und seltsam ist der Schein, welcher Strauß getäuscht hat. Während er nur an die symbolisch gewendete Christologie denkt, um mehr als sie dem alten Kirchenglauben zu lassen, behauptet er das Einverständniß seiner Lehre mit demselben dadurch, daß auch sein Christus eine Wirklichkeit oder Realität habe, übersieht nun aber ganz, daß der Kirchenglaube nicht Realität überhaupt, sondern eine individuelle, persönliche Realität fordere. Also Strauß giebt den Kirchenglauben nicht. *)

2) Nun wollen wir aber auch die beiden Punkte, durch deren einen Strauß wirklich mit dem Kirchenglauben übereinstimmt, durch den andern aber eine Uebereinstimmung erreicht zu haben, fälschlich meint, von Seiten der Wissenschaft betrachten, ob nicht vielleicht auch diese den Vertrag für ungültig erklären muß.

a) Nachdem Strauß §. 145 in der Bestreitung der christlichen Lehre von Christo die Unwissenschaftlich-

*) Hieraus erhellt auch, wie nichtssagend bei der Critik der andern Christologieen der Vorwurf war, daß sie den Glauben nicht vollständig geben. Denn ist solche Forderung richtig: so hat auch Strauß ihr nicht genügt; ist sie unrichtig, so fällt der Hauptvorwurf für die andern Ansichten weg.

keit dargethan hat, welche einem Individuum sich widersprechende Eigenschaften und Funktionen zuschreibe, und er denselben Vorwurf auch der Hegelschen speculativen Christologie gemacht hat (S. 738), zeigt er, um wegen dieser Eigenschaften und Funktionen, wie oben beschrieben, mit dem Kirchenglauben in Einverständniß zu bleiben, daß man statt eines Individuums nur die Idee der Gattung nehmen dürfe, damit jene Prädikate wirklich zusammenstimmen: die Menschheit sei ein solcher Christus (S. 740.) Doch gegen diesen Vertrag mit dem Kirchenglauben muß die Wissenschaft trotz Hegel und Strauß protestiren, mögen nun iene Prädikate in einem Indididuum, wie in der kirchlichen Lehre und bei Hegel, oder in einen Gattungsbegriff nach Strauß verbunden werden sollen. Strauß sagt S. 740: die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen. Welcher beiden? der göttlichen und der menschlichen, oder, wie es dort heißt, des unendlichen und des endlichen Geistes. In diesem Urtheil sehen wir die Verbindung zweier Begriffe, welche die Wissenschaft gegentheilige nennt; denn „endlich" sei a: so ist „unendlich" das non-a. Nun ist aber dieses der Fall, wo die Logik a priori die Unvereinbarkeit der Begriffe entscheiden muß. Ein Begriff und sein Gegentheil lassen sich in Einem Subjekte nicht verbunden denken, weil eben der Begriff des non-a kein materiell neues Prädikat ist, sondern seine Sphäre das ganze Gebiet des Möglichen umfaßt, gerade mit dem bestimmten Ausschluß des andern positiven Begriffs a. Es ist ein ganz klarer Unsinn, zu sagen, daß einer Vorstellung

ein Begriff als Merkmal sowohl zukommen solle, als auch nicht; also auch Unsinn, z. B. endlich und unendlich vereint als Merkmale Einer Vorstellung denken zu sollen. Man könnte etwa einwenden wollen: wir sagen doch richtig Beides: der Mensch ist sterblich, und: der Mensch ist unsterblich. Beide Urtheile sind wahr, und es könnte scheinen, daß durch eine Verbindung derselben in das Urtheil: „der Mensch ist sterblich und unsterblich" in demselben Subjekt ein Prädikat mit seinem Gegentheil verbunden wäre. Aber, genauer besehen, hat in den beiden Urtheilen der Begriff „Mensch" nicht denselben Inhalt. Insofern wir nämlich den Menschen sterblich nennen, denken wir an seine sinnliche Natur; insofern unsterblich, hat der Begriff „Mensch" zum Inhalt das, was wir von seinem geistigen Wesen glauben. Ich sage „glauben", denn eine bestimmte Erkenntniß haben wir nur von dem sinnlich erscheinenden Geiste; und dieser gehört zugleich mit als Prädikat zu jenem Begriff „Mensch", wo wir ihn im Urtheil sterblich nannten: denn auch das irdische Leben des Geistes hat ein Ende. Genug, in jenem Falle verbinden wir durchaus nicht das Prädikat und sein Gegentheil in demselben Subjektsbegriff. Und auch dann würden wir kein anderes logisches Urtheil fällen dürfen, wenn man uns verweisen wollte auf einen andern Ausdruck, der noch bestimmter und gewöhnlicher in der Dogmatik für die eigenthümliche Persönlichkeit Jesu gebraucht wird, scheinbar aber eine so klare unlogische Forderung einer Verbindung eines Begriffs und seines Gegentheils in einem Subjekt, wie des „endlich" und

„unendlich" vermeidet; ich meine nämlich die Vorstellung, daß sich in Jesu die göttliche und die menschliche Natur vereinigt habe. Denn damit ist im Gedanken ganz derselbe Widerspruch gegeben. Vorläufig versteht sich, daß „Natur" hier nicht in der eigentlichsten Bedeutung zu verstehen sei, weil wir den Ausdruck dann überhaupt nur für die Sinnenwelt, und gar nicht für das Ueberirdische anwenden, indem wir mit ihm das Ganze des gesetzlichen Zusammenhanges im Ganzen der irdischen Erscheinungen oder in einer einzelnen bezeichnen: vielmehr können wir von der göttlichen Natur nur insofern reden, als wir „Natur" auch allgemeiner, gleichbedeutend mit „Wesen" gebrauchen. Fragen wir denn, welches ist die göttliche Natur? Eine geistige. Gut; aber bestimmter, welche geistige? Die Frage scheint albern; aber nur deshalb, weil wir keinen andern Geist kennen, als den, welcher in uns Menschen erscheint. Denken wir uns denn nun in Gott einen menschlichen Geist? O nein, heißt es, Gott ist nur Geist, er ist ein reiner Geist. Was will denn das sagen? Nicht wahr, Gott ist ein Menschengeist, nur ohne dessen Beschränktheit. Also er ist ein Geist, der nicht Menschengeist ist. Ich sage zwar positiv: Gott ist ein Geist; der Begriff Geist aber kann zum Inhalt nur die Merkmale des erscheinenden Menschengeistes haben, und zur Bezeichnung des göttlichen Geistes vermögen wir nur noch die Aufhebung der Beschränktheiten jenes hinzuzufügen; — so daß ich in jenem logisch kategorischen Urtheil im Prädikat nicht positive Merkmale, sondern absolute, durch Negation der Beschränktheit entstandene Begriffe habe,

weshalb wir eben das Wesen Gottes nicht nach Begriffen erfassen, sondern nur nach Ideen uns vorstellen können. So sehen wir, wenn wir die Prädikate des göttlichen Wesens aussprechen wollen, daß wir nothwendig gegentheilige Begriffe erhalten. Denn wir haben keine andere bestimmte Erkenntniß von Eigenschaften, als von den sowohl äußerlich wie innerlich in der Sinnenwelt erscheinenden: insofern wir nun gerade das göttliche Wesen diesen geistigen und körperlichen Erscheinungen entgegensetzen, muß jede Eigenschaft, welche wir ihm beilegen, mit der Behauptung des Gegentheils verbunden sein. Das wird leicht deutlich, wenn wir von solchen unbestimmt gehaltenen Ausdrücken, wie Vereinigung, Entäußerung ꝛc., durch welche Strauß seinen Christus zu expliciren sucht, auf eine bestimmtere Bezeichnung des hier in Frage stehenden Gegenstandes übergehen. In der orthodoxen Kirchenlehre nnd bei Hegel heißt Jesus der „Gottmensch" *) Ist ein solches Wesen möglich? Es soll ein Wesen sein, dem sowohl die menschlichen wie die göttlichen Eigenschaften zukommen. Gut; von den menschlichen haben wir eine bestimmte Erkenntniß; welche sind aber die göttlichen? Doch immer wieder die menschlichen, und zwar nur die des Geistes, mit dem negirenden, gegentheiligen Begriff der dem Menschlichen durchaus eigenthümlichen Beschränktheit. Wir könnten uns also wohl cin Wesen phantasiren, welches heute Gott, morgen Mensch wäre, oder sich in noch kleineren

*) Hegel hat diesen Begriff „eine ungeheure Zusammensetzung" genannt; aber durch noch ungeheurere Zusammensetzungen bemüht er sich, demselben das Ungeheure zu benehmen.

Zeitabschnitten verwandelte; aber nie würde es zugleich Beides sein können, weil es als Gott nicht Mensch, und als Mensch nicht Gott wäre. Auch solche Ausdrücke, wie bei Strauß S. 740 „der menschgewordene Gott", helfen zu gar nichts, als daß sie nur durch das Zusammenhören der Worte „Mensch" und „Gott" den Gedanken verwirren. Denn jener „menschgewordene Gott", ich frage, ist er ein Gott? Nein, er ist ja etwas Anderes geworden. Was? Mensch. Also ist er ein Mensch. Wie doch „ein Herr gewordener Knecht" nicht mehr ein Knecht, sondern ein Herr ist: so ist auch der menschgewordene Gott weder ein Gott, noch ein Gottmensch, sondern ein Mensch.

Auf solche unlogische Weise ist auch bei Strauß ein Begriff erzwungen, durch welchen jener scheinbare Friede mit dem Kirchenglauben hergestellt sein soll: Strauß ist hierin nicht weniger unwissenschaftlich als die Andern. Wie nun weiter? Strauß nennt seinen Christus „die Menschheit", die Kirchenlehre: „Gottmensch" den ihrigen, und nach Strauß soll Beides in den Eigenschaften und Funktionen dasselbe sein; also dem Gottmenschen sollen dieselben Prädikate zukommen, wie der Menschheit. Wollten wir aber etwa in allgemeiner Abstraction die Eigenschaften Jenes zusammenfassen: so hätten wir mit ihnen seine „Gottmenschheit;" es müßten also der „Gottmenschheit" ganz dieselben Prädikate zukommen wie der „Menschheit", welches aber logisch undenkbar ist, da ein Theil nicht dem Ganzen gleich sein kann. Und Strauß entgeht diesen Widersprüchen keinesweges durch die ihm geläufige Wendung, daß solche Wider-

sprüche sich zwar in dem Individuum eines Gottmenschen finden, nicht aber in der Idee der Gattung. Denn wir beurtheilen die Sache hier überall nur von Seiten der Logik und verhandeln über Begriffe. Wenn Strauß sagt: in einem Individuum widersprechen sich jene Eigenschaften: so ist er davon doch auch nur durch die Logik belehrt; denn er läßt sich nicht ein solches Wesen zeigen, und demonstrirt dann an demselben das Widersprechende, da ja dann die Prädikate aufhören würden, widersprechend zu sein, weil sie beiderseits positiv wären; ja, sie wären nicht einmal widerstreitend, weil die Erfahrung sie uns in Einem Gegenstand verbunden gezeigt hätte: sondern Strauß sagt damit nur logisch, die Verbindung jener Eigenschaften ist undenkbar. Aber dieses gilt nun immerfort, er mag jene widersprechende Begriffe hintragen, wohin er wolle: der logische Widerspruch bleibt. Doch — Strauß weis't ja S. 739 die Wirklichkeit seiner Idee nach; was hilft unser Streiten? Das ist denn nun das Andere, welches Strauß im Dienste der Wissenschaft gethan zu haben glaubt, daß er die Realität seines Gottmenschen (welcher, wie wir gezeigt haben, dem der orthodoxen Lehre ähnlich sieht, in seiner unlogischen Zusammensetzung ihm aber ganz gleich ist) in einem Individuum aufhebt, aber, um nicht auf den Kantischen Standpunkt zurückzusinken, — doch eine gewisse Realität desselben behauptet. Was sagt die Wissenschaft dazu?

b) S. 739 bestimmt Strauß seine Gegensätze gegen Kirchenlehre und Kant ausdrücklich so, daß zwar statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch

unwirkliche, für Christus festgehalten werden müsse. Also sein Christus soll „eine reale Idee" sein; das haben wir genauer zu betrachten. Zuerst, in welchem Sinne hat Strauß den Ausdruck „Idee" gebraucht? Nach scharfer philosophischer Begriffsbestimmung bezeichnen die Ideen jene höheren Vorstellungen unsers denkenden Geistes, welche wir den gemeinen Begriffen, den Naturbegriffen, entgegensetzen; und zur Bezeichnung eben dieser Vorstellungen, aber natürlich nicht in dieser wissenschaftlich bewußten Sonderung, ist uns das Wort „Idee" von Plato überkommen.

Wirklich scheint Strauß in dieser Weise Ideen aufzufassen, wenn er S. 741 zur Vergleichung von den Ideen des Plato redet, oder wenn er S. 733 von der Wissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung sagt „sie habe erkannt, daß die Ideen zum bloßen Sollen machen, dem kein Sein entspreche, sie aufheben heiße". Denn mit diesem Letzteren zielt er offenbar gegen die moralischen Ideen Kant's, welcher einsah, daß unsere Ideen uns erst für die Sittengesetzgebung die höchsten Aufgaben nennen. S. 728 aber spricht Strauß von der Kantischen „Idee" von Christus, und verwechselt dort Idee mit Ideal; und wenn er wieder S. 740 von der Idee der Gattung, der Menschheit, redet: so scheint es, als ob er das Wort „Idee" in einem viel allgemeineren Sinne gebrauche. So wie es in den Reden des gewöhnlichen Lebens häufig vorkommt, hat es eine solche allgemeine, unbestimmtere Bedeutung; aber auch dafür läßt sich noch unterscheiden, daß mit Idee bald eine Vorstellung bezeichnet wird, deren Gegenstand in einer bestimmten

Erkenntniß nicht nachgewiesen werden kann, bald aber ganz unbestimmt irgend eine Vorstellung überhaupt. Und in dieser letzten Weise müssen wir bei Strauß den Ausdruck verstehen. Denn wollten wir ihn etwa nach der Sprechweise des gewöhnlichen Lebens, aber in der ersten Fassung nehmen, wie er Strauß vielleicht S. 741 vorgeschwebt hat, wenn er von der Gemeinde sagt, daß ihr in ihrem **Bilde** von Christus die Idee der Menschheit unbewußt vorgeschwebt habe: so würden wir doch zu schnell mit ihm zu Ende sein, da ja Strauß dann nicht behaupten dürfte, daß seine Idee Realität oder, was er damit wechselweise gebraucht, Wirklichkeit habe; und aus demselben Grunde dürfen wir auch nicht annehmen, daß Strauß unter Ideen hier jene höheren Vorstellungen vom Uebersinnlichen gemeint habe. Es bleibt uns nur die ganz unbestimmte Bedeutung einer Vorstellung im Allgemeinen übrig. Sehen wir also diese Idee an; sie heißt „Menschheit". Offenbar gehört denn auch nicht diese sogenannte Idee zu jenen höheren Vorstellungen; aber fragen wir uns, was für eine Vorstellung sie denn eigentlich sei, verständigen wir uns genauer über diese Denkform. Der Ausdruck „die Menschheit" bezeichnet ganz im Allgemeinen das Ganze aller Menschen, die Form des Ganzen ihrer äußerlichen Verbindung; dies scheint mir die fast einzig gewöhnliche Bedeutung, und nur in sehr seltenen Fällen wird man darunter auch wohl eine unbestimmtere Zusammenfassung der eigenthümlichen Merkmale der menschlichen Wesen zu verstehen haben. In einem ganz auf dieselbe grammatische Weise gebildeten Ausdruck, ich meine, in

dem: „Thierheit,“ ist das Verhältniß jener beiden verschiedenen Bedeutungen gerade umgekehrt, da wir, um das äußere Ganze der Thiere auszudrücken, viel gewöhnlicher „die Thierwelt, die Thiere“ sagen. So viel ist aber gewiß, daß, die Vorstellung „Menschheit“ in dieser Bedeutung genommen, sie gleichfalls zusammenfällt mit: „die Menschenwelt, die Menschen“, nnr daß sie etwa eine noch unbestimmtere Vorstellung von der Zusammenfassung der Theile gewährt. Dies Alles haben wir nun nicht, wie es vielleicht scheinen könnte, aus grammatikalischer Spielerei angemerkt, sondern es war durchaus nothwendig, daß wir uns vorher bestimmt über den Inhalt der hier in Frage stehenden Vorstellung verständigten, um nun entscheiden zu können, welche Denkform sie denn eigentlich uns vorführe. Ich sage aber, „Menschheit“ ist ein einfacher Begriff, welcher, wenn er jene äußere Form des Ganzen bezeichnen soll, aus quantitativer Abstraktion entstanden ist, wenn aber das unbestimmte Ganze der Merkmale, aus qualitativer. Die Abstraktion ist aber ein natürliches Produkt unserer Einbildungskraft, welche uns von mannichfaltigen aber ähnlichen Vorstellungen entweder der mathematischen Anschauung (quantitative Abstraktion) oder der Sinnesanschauung (qualitative Abstraktion) den gleichen Theil gesondert heraushebt und aufbewahrt, wodurch eben die Formen der Hülfsmittel für unsere Erkenntniß durch Denken mit der Anschauung zusammenhangeu. Also, genau genommen, ist „Menschheit“ ein Begriff, und wir können dann mit Strauß gerne sagen „der Gattung“, weil es auf diese Classification der Begriffe weniger ankommt. Von diesem

Begriff behauptet nun Strauß, er sei ein realer, oder er habe Realität. In unsrer philosophischen Sprache nennen wir „Realitäten" die sinnesanschaulich vorgestellten Beschaffenheiten der Dinge, welche wir denkend in Begriffen auffassen; und sie dienen in Urtheilen als Prädikate, denen wir die Gegenstände im Subjekt unterordnen. (Wir sehen hier vorläufig ganz ab von dem sachlichen Inhalt des Begriffs, welchen Strauß als eine Realität logisch anwendet, und betrachten nur logisch eben diese Anwendung.) Für solche Unterordnung gilt nun aber die Regel, daß in bejahenden Urtheilen den untergeordneten Gegenständen des Subjekts der vollständige Inhalt des Prädikatbegriffs zugesprochen wird; wenn ich z. B. urtheile: „der Löwe ist ein Thier" und „der Tiger ist ein Thier": so kommen dem Löwen und dem Tiger alle Prädikate des Begriffs „Thier" als Merkmale zu. Welche Gegenstände sollten wir nun wohl für die Erkenntniß dem Begriff „Menschheit" unterordnen? Offenbar, da er uns entstanden ist aus Abstraktion von den sinnlich anschaubaren Beschaffenheiten der Menschen, die einzelnen Menschen. Dann aber fordern wir nach der vorhin ausgesprochenen Regel, daß jedem einzelnen Menschen vollständig der Inhalt des Begriffes „Menschheit" zukomme. Fassen wir demnach den Strauß'schen Begriff „Menschheit" auf diese Weise als Realität: so ist es logisch unrichtig, wie er S. 740, zu behaupten, dieselben Eigenschaften stimmen in dem Begriff der Gattung als Merkmale zusammen, widersprechen sich aber in einem Individuum; sie seien also in dem Begriff „Menschheit" zusammenstimmend, wider-

sprechend aber in der Vorstellung eines einzelnen Menschen, welcher doch jenem Begriff untergeordnet ist. Und doch kommt es mir vor, als wenn Strauß gerade durch diese logische Forderung, daß allen untergeordneten Subjekten die Prädikatsmerkmale zukommen, darauf geführt worden sei, der gegenüberstehenden Kirchenlehre und der Hegelschen Christologie den Vorwurf zu machen, daß sie nur Einem Individuum jene Prädikate zutheile, und deshalb konnte er in einem solchen Sinne S. 739 sagen: „das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen; in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber immer nur unvollständig abzudrücken: sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren rc." Da ist es mir jedesmal so gewesen, als müßte ich antworten: sehr richtig; dieselben Merkmale, welche jenem Begriff als Realitäten zukommen, gehören vollständig nicht Einem Individuum, sondern allen Gegenständen, welche diesem Begriff untergeordnet sind. Wenden wir das nun auf die Ausführung S. 740 an. Strauß stellt daselbst die Merkmale seines Begriffs „Menschheit" vollständig auf, und nennt ihr Ganzes „Christus". Die Menschheit ist also Christus; dann ist aber auch jeder einzelne Mensch, als untergeordnet dem Begriff „Menschheit", vollständig Christus. Er bedarf demnach nicht erst eines Glaubens an Christus, um Christus zu werden, sondern er ist selbst Christus; und liegen in dem Begriff „Menschheit" = Christus die Prädikate eines gottmenschlichen Wesens: so kommen auch jedem einzelnen Menschen schon diese

Prädikate als solchem zu, und er braucht ihrer nicht erst theihaftig zu werden. So sind wir denn wiederum auf einen offenbaren Widerspruch gerathen.*)

Dagegen scheinen nun andere Sellen wie S. 733, 737, 739—743 zu einer solchen Auffassung gar nicht zu passen. Denn wo Strauß seine Idee mit den Kantischen Ideen vergleicht, oder die Entwicklung der Menschheit durch Belebung seiner Idee vormalt, oder vergleichend wieder von den Ideen des Plato redet, ganz besonders aber, wenn er S. 742 und 748 seine Idee nach Hegel dem Faktum entgegenstellt: da scheint die Redeweise wiederum anzudeuten, daß Strauß doch wirklich unter Idee nicht einen einfachen Gattungsbegriff, sondern vielmehr etwas Höheres verstanden habe. Dazu kommt, daß, wenn Strauß S. 739 Rea-

*) Bei der mehr poetischen Exposition der Realität seiner Idee scheint Strauß auch nebenher jene süße Phantasie vorgeschwebt zu haben, nach welcher wir von zwei Freunden oder Eheleuten sagen, daß sie sich gegenseitig ergänzen, indem die allseitige Ausbildung der beiderseitigen Persönlichkeit durch ein inniges, geselliges Leben gefördert wird. Aber damit kann unmöglich die Ungereimtheit gesagt sein, daß zwei Menschen vollständiger die Prädikate des Menschen oder der Menschheit besitzen, da nur von einer intensiven Vergrößerung und zugleich Verminderung der gegenseitig mehr hervortretenden Eigenthümlichkeiten darin die Rede ist; von welchen intensiven Unterschieden aber wir gerade bei Bildung des Begriffs unwillkührlich abstrahirt haben. Sonst würden ja 3, 4, 5, bis ins Unendliche Menschen zusammengeknetet erst vollständig die Merkmale des Menschen haben; und wie es thöricht wäre, wenn wir uns mit Einem Freunde begnügen wollten: so wäre unsere christliche Sitte höchst barbarisch und verwerflich, die uns nicht mehr als ein Weib erlaubt.

lität und Wirklichkeit, real und wirklich als Wechselbegriffe gebraucht, ihn unsere Rede von den Realitäten gar nicht zu treffen scheint. Denn bisher hatten wir es nur mit einem Begriff und dessen logischer Anwendung als einer Realität zu thun; da mußten wir nur logisch nachweisen, daß dem untergeordneten Begriff vollständig der Inhalt des ihm übergeordneten zukomme, und wir haben gesehen, wie Strauß dies nicht beachtet habe. Nun aber sollen wir uns um Wirklichkeit oder Unwirklichkeit, und zwar einer Idee, streiten. Das ist nun gar kein Streit, der logisch zu schlichten ist. Wie aber? Wenn wir vorher unter Realitäten die in Begriffe aufgefaßten sinnesauschaulichen Beschaffenheiten der Gegenstände verstanden, so wird Strauß uns vielleicht fragen: nun, sind denn diese Realitäten nicht auch die Wirklichkeiten? Wir antworten: wirklich sind die **Gegenstände**, deren Beschaffenheiten wir sinnesanschaulich wahrnehmen. Freilich für die Wahrnehmungserkenntniß ist die Trennung des Gegenstandes von seinen Beschaffenheiten gar nicht vorhanden, sondern ich nehme ihn mit denselben oder durch dieselbe wahr; aber gerade dadurch wird uns das Denken und das Erkennen durch dasselbe möglich, daß wir in der Abstraktion die Wahrnehmung der einzelnen Gegenstände fallen lassen, und nur die ihnen gleichen und ähnlichen Beschaffenheiten festhalten und in Begriffen auffassen. Diese allgemeinen Formen nun, und nicht die einzelnen Gegenstände, gebrauchen wir als Realitäten im Prädikat unserer Urtheile. (Habe ich im Prädikat gleichfalls einen einzelnen Gegenstand: so ist es gar kein Urtheil,

wodurch Etwas erkannt wird. Denn da zwei Gegenstände doch nicht derselbe Gegenstand sind: so könnte ich nur das Subjekt im Prädikat wiederholen, und etwa sagen: „Menzel ist Menzel." Daß nun aber damit für meine Erkenntniß gar nichts gesagt sei, versteht sich. Ueberhaupt muß das Prädikat ein allgemeiner Begriff sein, weil das Urtheil auf Unterordnung und Vereinbarung, nicht auf Gleichstellung und Einerleiheit ausgeht.) Rede ich aber von Wirklichkeit oder Unwirklichkeit: so beziehe ich mich auf die Gegenstände selbst. Wenn ich urtheile: „die Harpye ist ein Vogel": so habe ich den Begriff „Vogel" als Realität dem Subjekt „die Harpye" beigelegt. Frage ich nun aber nach Wirklichkeit oder Unwirklichkeit in diesem Urtheil: so ist es nicht der Prädikatsbegriff, den ich ins Auge fasse, sondern ich will wissen, wie sich diese Vorstellung des Subjekts mit seinem Prädikat zu der unmittelbaren Erkenntniß meiner Vernunft verhalte, ob der Vogel Harpye ein wirklicher Gegenstand sei. — Nur durch solche Verwirrung, solch' buntes Durcheinanderwerfen der Begriffe, je nachdem der eine oder der andere plausibler erscheint, hat Strauß selbst in seiner Auseinandersetzung getäuscht werden können. Wenn er S. 739 gegen die Beschränkung seiner Idee auf Ein Individuum redet, so stellt er die logische Forderung, daß der Inhalt des Prädikatbegriffs auch allen ihm untergeordneten Gegenständen zukomme. Das ist etwas rein Logisches. Wenn er aber dann gleich darauf seine Idee von Christus als eine reale der Kantisch unwirklichen entgegensetzt: so hat er wieder rückwärts durch jene logische Vorstellung sich

seine Ansicht beweisen zu können geglaubt, während wir doch bei diesem Letzteren gar nicht auf die Prädikate zu sehen, sondern uns zu fragen haben, ob der Gegenstand des Subjekts wirklich sei oder nicht.

Der Wissenschaft „in ihrer neuesten Entwickelung" mag das genügen, welche sich weniger um logisch richtiges Denken bekümmert, als sich in einer unbestimmten, dadurch anscheinend tiefsinnigen Redeweise oder in einer gewissen geistreichen Lebendigkeit der Darstellung gefällt; einer auf gesunder Logik ruhenden Wissenschaft nimmermehr. Wollen wir auf jene Frage nach der Wirklichkeit eingehen: so kann uns die Logik keinen Dienst leisten; denn von einem Gegenstande, welchen ich als Subjekt im Urtheil gebrauche, kann ich nicht analytisch sein Dasein, seine Wirklichkeit als Prädikat aussagen. Das hat schon der alte Kant in seiner Abhandlung „von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes" ganz bündig dargethan, und es ist klar, wenn er behauptet: „hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche." Die Aussage der Wirklichkeit, der Existenz eines Gegenstandes ist ein synthetisches Urtheil, über dessen Wahrheit oder Unwahrheit von anderswoher die Gründe geholt werden müssen. Woher denn? Wir unterscheiden in der Philosophie das Wirkliche von dem Zufälligen und Nothwendigen, und bezeichnen mit dem ersten Ausdruck die einzelnen Gegenstände der sinnesanschaulichen Erkenntniß für sich. (Das Wirkliche ist das Nothwendige, insofern es von allgemeinen Gesetzen, die selbst nothwendig sind, abhängig gedacht wird;

das Wirkliche ist das Zufällige, insofern wir diese Abhängigkeit nicht einsehen. cf. Fries Metaphysik §. 42.) Darnach kann also über Wirklichkeit nur die Wahrnehmung entscheiden. Beurtheilen wir nun, wenn Strauß S. 739 seine Idee eine reale, wirkliche nennt im Gegensatze zu Kants Ideen, welche unwirklich seien. Soll damit vorerst gegen Kant Etwas gesagt sein, so müßte Strauß mit Kant über den Begriff „Idee" einverstanden sein; sonst trifft der Streit gar nicht. Denn wenn sie nicht Beide über Dasselbe Verschiedenes behaupten, sondern über Verschiedenes: so wäre ja immer möglich, daß Kant das, was Strauß wirklich nennt, auch dafür gelten lasse, und wiederum Strauß für unwirklich, was auch Kant. Wie verstehen sich nun Beide? Kant spricht sich in seiner Critik der reinen Vernunft in dem Abschnitte: „von den Ideen überhaupt" klar genug aus, und räth überhaupt zur Bestimmtheit im Gebrauch dieses Ausdrucks. Er sagt: „die Idee ist ein Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt." So ist es doch sonnenklar, daß er durchaus keine Idee etwas Wirkliches nennen konnte. Wie steht es dagegen mit der Idee von Strauß? Er giebt keine allgemeine Erklärung des Begriffs, sondern dafür S. 739 eine Rede über die Art der Verwirklichung von Ideen, von der wir aber vorhin schon gezeigt haben, daß sie eine bildlich unbestimmte sei, und daß ihr nur die einfache logische Vorstellung von der Theilnahme der einem Begriff untergeordneten Gegenstände an den Prädikaten dieses Begriffs zu Grunde liege; dann aber S. 740 spricht er speciell seine Idee aus, nämlich „Menschheit," und von

dieser haben wir nachgewiesen, daß sie nur ein Begriff sei. **Begriffe aber sind nur formelle Hülfsmittel unsers Denkens, keine wirkliche Gegenstände.** Das ist es, was Strauß übersieht, oder vielmehr, worin er sich irrt; wie er denn auch im 2ten Heft seiner Streitschriften gegen Eschenmayer S. 28 bemerkt: „daß Hegel unter Begriff etwas Anderes und Lebensvolleres verstehe, als was man so gemeinhin Begriff heißt". Darin ist Hegel eben ganz unlogisch, und mit ihm, wer ihm beistimmt. Auch Lessing z. B. begeht diesen Irrthum, wenn er im 18ten Band seiner Schriften S. 201 sagt: „das Allgemeine existirt nur in dem Besondern"*)

Wie aber, könnten wir etwa gefragt werden, man könnte also nicht sagen: die Menschheit existirt? Ich sage, wohl könnte man so richtig urtheilen; allein soll durch dies synthetische Urtheil etwas Bestimmtes erkannt werden: so meinen wir doch nimmermehr damit, daß der Begriff „Menschheit" wirklich sei, existire, sondern die Gegenstände, welche er umfaßt; also hier: die Menschen. Denn da „Mensch" ein empirischer Begriff ist: so sind die Gegenstände, welche ihm

*) Wie streitet die neuere Philosophie gegen Kant! Eine Probe aus Strauß's Streitschriften 3tem Heft S. 100. „Man kann dasselbe (das Kantische bloße Sollen der Ideen) auch als ein nominalistisches Hängen am empirisch Einzelnen bezeichnen, und sagen, daß dem wahren Realismus nicht dieser oder jener Mensch, sondern das Universale der Menschheit das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser die wahre sei." Ein Paar tüchtige Fäuste würden solcher Philosophie am deutlichsten beweisen, daß der einzelne Mensch das wahrhaft Reelle sei.

untergeordnet werden können, wirkliche Gegenstände. Wenn man aber dann weiter sagen wollte: in jenem allgemeinen Urtheil übersteigt doch der Begriff „die Menschheit" alle bestimmte Erfahrung, da wir mit ihm nicht nur alle Menschen zu irgend einer Zeit, sondern in aller Zeit überhaupt bezeichnen; ist er nicht demnach eine Kantische Idee? — so hätten wir nur aufmerksam zu machen auf die genaue Definition Kant's: „die Idee ist ein Begriff aus Notionen, d. h. reinen, **nicht empirischen** Begriffen, der **die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt** übersteigt." Es ist also nach Kantischem Sprachgebrauch der Begriff „die Menschheit" durchaus keine Idee; und wenn nun Strauß in der That die Merkmale dieses seinen empirischen Begriffs angäbe und forderte, man solle ihm zugeben, die Gegenstände, welche unter diesem Begriff stehen, gehören der Wirklichkeit: wahrlich, wir hätten nichts wider ihn, und auch der alte Kant würde darin gar keinen Streit gegen seine Lehre gesehen haben. Das aber ist gerade die hindurchgehende, traurige Selbsttäuschung in der Strauß'schen Exposition, daß er uns zwar dem Worte nach den Begriff „Menschheit" giebt, und darunter leicht die Realität seines Christus behaupten zu können glaubt, in der That aber S. 740, wo er seine Idee explicirt, ganz und gar nicht den Inhalt dieses empirischen Begriffs, sondern vielmehr eine poetisch verworrene Darstellung der Menschheit giebt nach unsern Glaubensideen von der Bestimmung derselben. Damit geht er wieder über alle Wirklichkeit und alle empirischen Begriffe hinaus. Vergleichen wir z. B.

ein paar Punkte dieser Exposition. Strauß sagt: „die Menschheit ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters.“ Ist die ganze Menschheit, sind alle Menschen auf diese Weise entstanden: dann auch jeder einzelne Mensch. Nun ist es aber doch gewiß, daß wir Alle vermöge einer sichtbaren Mutter und eines **sichtbaren** Vaters auf die Welt gekommen sind. Da spricht die Wirklichkeit. Lasse ich's aber ein anderes Mal gelten, wenn Strauß sagt: der Mensch ist ein Kind des unsichtbaren Vaters: so würde ich wohl noch hinzusetzen: recht schön gesagt! Du giebst ein passendes Bild nach unserer Glaubensidee von Gott als dem Weltschöpfer, also auch dem Menschenurheber; meine aber nicht, daß du damit für unsere wirkliche Erkenntniß etwas gesagt habest, denn du redest nach Glaubensideen und nicht in Begriffen der Wirklichkeit. Denn diese kann nur reden, wie oben angedeutet, und sie weiß durchaus nichts davon, daß ein Geist Kinder erzeuge.*)

*) Ich muß es als eine Schande für unsere Zeit ansehen, daß man, wie Licentiat Bauer in seiner Recension des Strauß'schen Werkes, von der übernatürlichen Erzeugung Christi mit der ersinnlichsten Abgeschmacktheit reden darf, und zwar unter dem Schein einer wissenschaftlich tiefsinnigen Untersuchung. Es ist geziemend, wenn Strauß in Beziehung darauf im 3ten Heft seiner Streitschriften S. 109 sagt: es sei ihm, als höre er ein Chor von hunderttausend Narren sprechen. Aber während Strauß leicht das Richtige erkennt, wenn er als Kritiker einem Gegner gegenüber steht, wie S. 107: so ist er, sobald er selbst anfängt zu philosophiren, doch wieder so sehr in der kauderwelschen Hegel'schen Logik befangen, daß es ihm oft leider nicht viel anders ergeht, als jenem Herrn Bauer.

Und will Strauß durch die geläufige Wendung entschlüpfen, daß er erwidert: nicht von einem einzelnen Menschen sage ich, daß er solch ein geistig-göttlich Kind sei; es steht ja da, nur von der Idee der Gattung: so antworten wir: richtig, nicht nur von **einem** einzelnen Menschen, sondern, wenn von der „Menschheit", auch von **jedem** einzelnen Menschen. Soll aber gar kein Mensch dem Begriff „Menschheit" untergeordnet sein, dann muß uns Strauß doch erst den Wohnort dieses eigenthümlichen Wesens, welches Menschheit heißt, angeben, damit wir es kennen lernen können. (Beiläufig bemerke ich hier nur, daß die orthodoxe Kirchenlehre von Christus als dem Sohne der Jungfrau und Gottes doch ganz etwas Anderes will, als dieses Bild vom Menschen, dem Kinde des unsichtbaren Vaters. Und Strauß hat dadurch mit jener Lehre im Einverständniß zu bleiben geglaubt!) Und weiter heißt es bei Strauß: „Die Menschheit ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben, bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird." Wenn Strauß hier unter dem „sich der Natur bemächtigen" allein das versteht, daß wir durch Bereicherung an Kenntnissen und Aufklärung der Einsicht in die Naturgesetze immer mehr gleichsam Herr der Natur werden, d. h. immer gewandter sie für unsere Zwecke benutzen: so ist das etwas ganz Natürliches, und während Strauß als etwas Gewaltiges es nur seiner Idee zukommen läßt, meinen wir, daß

an solchen Vorzügen einer kenntnißreicheren und einsichtsvolleren Zeit zugleich Jeder, welcher in ihr lebt, mehr oder weniger Theil nimmt, ja, nehmen muß. Für diesen Gedanken wäre dann aber der Ausdruck „Wunderthäter" gar wunderlich, und, strenge genommen, durchaus falsch. Denn wir würden bei aller Bildung doch immer nach Naturgesetzen handeln müssen, und die Fortschritte dieser Bildung bestehen nicht etwa darin, daß wir mit der Erkenntniß der Naturgesetze ihre Herrschaft vertilgen könnten, sondern darin, daß wir, ihren Gang immer deutlicher durchschauend, die Berechnung von Folgen und Wirkungen sicherer gewinnen: werden wir denn jemals die Masse der Welt aus den Fenstern hinaus, ich weiß nicht wohin, werfen können? Wenn aber Strauß für diesen Gedanken den seltsamen Ausdruck ersichtlich deshalb gewählt hat, um ein äußeres Band zwischen seiner Ansicht und der Kirchenlehre anzudeuten: so hat er ganz fehlgegriffen. Mit seinen obigen Ansprüchen hat er gar nichts Wunderbares behauptet, und auch er scheint in die alltägliche Verwechselung des nach Naturgesetzen noch Unerklärten und des nach ihnen überhaupt Unerklärbaren zu gerathen. Denn nur Jenes kann es nach seinem Gedanken geben; einer späteren Zeit wird das jetzt als Unerklärtes Bewunderte aufhören, unerklärt und wunderbar zu erscheinen. Mögen dem Wilden anfangs unsere Dampfschiffe ein Wunder sein; gebt ihm die gehörigen Kenntnisse, daß er sich die Erscheinung erklären kann; — und ihm ist das Wunder ausgetrieben. So etwas will aber die orthodoxe Kirchenlehre mit ihren Wundern

nicht; sie sollen das Andere, sollen überhaupt nach Naturgesetzen unerklärbare Thatsachen sein. Nie soll es dem Menschen möglich sein, wie Christus ohne irgend ein Mittel das Wasser in Wein zu verwandeln, oder den in Verwesung übergegangenen Leichnam in einen lebendigen Körper umzuschaffen; — und es will mir selbst scheinen, daß es uns nie gelingen werde. Genug; Strauß hat nichts als den Namen mit der Kirchenlehre gemein. Doch in so weit wäre in jener Strauß'schen Auseinandersetzung wohl ein verkehrter Begriff und ein seltsamer Ausdruck, aber nichts von Ideen nach unserm Sprachgebrauch, wie wir doch oben im Allgemeinen behauptet haben. Allerdings auch hier. Denn wenn schon jene Weltansicht, in welcher die Gegenstände nur nach ihrem Verhältniß zum menschlichen Geiste aufgefaßt werden, nicht mehr eine vollständig wissenschaftliche ist, wie allein die mathematische Weltansicht der todten Masse und ihrer Bewegung genannt werden darf: so geht Strauß ganz zu einer idealen Ansicht der Dinge über, wenn er den Geist als ein freies, selbstständiges, auch nicht an Gesetze seiner innern Natur gebundenes Wesen auffaßt. Das läßt sich nur nach Ideen denken. — Diese beiden Punkte, meinen wir, genügen hinlänglich, um einzusehen, von welcher Art die Strauß'sche Exposition seiner Idee ist. Es ist nämlich eine ganz verworrene, durch das Hinüberschielen auf die Ausdrücke der Kirchenlehre meist gezwungene, ja, abgeschmackte Bildersprache für die Entwicklung der Menschheit, nach unserer Idee von ihrer Bestimmung. Und dann auch nur, wenn wir in ihr

eine solche Bilderrede sehen, verschwindet einigermaßen das Widersinnige, was den bestimmten Ausdrücken nach in dem Schluß derselben liegt. Es heißt daselbst: „Durch den Glauben an diesen Christus wird der Mensch vor Gott gerecht." Wenn nun bei Strauß Christus = Menschheit ist, „vor Gott gerecht" nach der gleich darauf folgenden Erklärung = des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig: so würde jener Satz offenbar dieses sagen: Durch den Glauben an die Menschheit wird der Mensch des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig. Das ist baarer Unsinn, wenn wir die Ausdrücke nicht als verschobene Bilder nehmen. Aber so müssen sie genommen werden, denn Strauß sagt an derselben Stelle, daß der Glaube an Christus „die Belebung der Idee der Menschheit" sei, und daß der Mensch durch diesen Glauben vor Gott gerecht werde. *) Wenn wir aber darin einen vernünftigen Gedanken vermuthen, was heißt es dann Anderes, als daß der Mensch Gott wohlgefällig lebe, wenn er in sich den Glauben an die höhere Bestimmung des Menschen immer lebendig erhalte? Allein das gehört ganz der idealen Weltansicht.

Wir endigen hiermit unsere logische Kritik der Christologie von Strauß. Unser Resultat ist aber folgendes:

---

*) Dasselbe, bei Strauß so auseinander gezerrte Bild finde ich bei de Wette Dogm. der luther. K. §. 67, wo dieser sagt: „Dadurch wird uns Christus ein Bild der kämpfenden, aufstrebenden, erhöheten und verklärten Menschheit."

1) Strauß hat ganz in demselben gefehlt, was er in seiner Kritik der Christologie bald des einen, bald des andern Systems vorwirft; ich meine: er giebt in der That die orthodoxe Kirchenlehre nicht, welche einen persönlichen Christus will, und diesen nicht in einer blos poetischen Verstreuung der ihm beigelegten Prädikate finden kann;

2) Strauß befriedigt die Wissenschaft nicht, da er unlogisch verfahren ist, und überall die wichtigsten, von ihr bestimmt unterschiedenen Begriffe verwechselt und durcheinander geworfen hat; sie darf sich durch eine bildlich unklare Redeweise nicht tänschen und nicht täuschen lassen.

Strauß hat also seinen Zweck, Kirchenlehre und Wissenschaft zufriedenzustellen, ganz und gar verfehlt.

Ueber die Principien einer historischen und dogmatischen Kritik.

Mit der vorstehenden Untersuchung wollen wir uns nicht begnügen. Denn macht sie zwar klar, daß Strauß in dieselben Fehler verfallen sei, welche er den Christologieen anderer Systeme aufbürdet, daß er unwissenschaftlich verfahre und den Kirchenglauben nicht gebe: so sind wir damit nur auf den Anfang seiner ganzen Schlußabhandlung

zurückgestellt, und es wäre demnach die Frage, ob wir hier entweder in den Principien über das Verhältniß seiner Kritik zur Dogmatik mit ihm einig seien, so daß er nur im Fortgange der Entwicklung fehlgegriffen habe, wir also zwar andere Schritte, aber doch auf demselben Wege machen müßten, oder ob wir überhaupt die Art und Weise nicht billigen können, wie Strauß sich zur Dogmatik stellt. Ich sage zum Voraus, dies Letztere ist unser Fall.

Ehe ich das Verfahren in der Schlußabhandlung selbst kennen gelernt hatte, mußte es mir schon auffallen, wenn Strauß in der Vorrede zu seinem Werk (1ste Aufl. Seite XII.) sagte: „Den innern Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag.“ Zwar es war auch ganz unsere Ansicht, daß mit seiner historischen Kritik über das Leben Jesu „der innere Kern des christlichen Glaubens“ nicht gefährdet sei, welchen wir durchaus nicht in historischen, sondern vielmehr in philosophischen Wahrheiten finden. Wenn da nun Einer mit historischer Kritik die Nachrichten über das Leben des Erfinders solcher Wahrheiten untersucht: so möge es ihm selbst gelingen, nachzuweisen, daß der Mann, dem man sie zuschreibt, gar nicht einmal gelebt habe; damit bleiben jene Wahrheiten immer stehen. Gelänge es z. B., alle Nachrichten über Kant's Leben als unhistorisch, sagenhaft aufzuweisen: so wären doch damit die kritische

Methode der Philosophie und alle ihre Resultate für uns nicht verloren. So meinen wir denn auch, daß der christliche Glaube mit seinen Wahrheiten durchaus ganz unabhängig ist von den historischen Untersuchungen über die evangelischen Nachrichten von Jesus. Die neue Welt- und Lebensansicht, welche uns durch das Christenthum geworden, das ist der Kern; und gerade weil dieser keine historische Wahrheit, sondern als eine philosophische fest begründet ist in jedes Menschen Vernunft und sich segensreich durch das Leben vieler Jahrhunderte entfaltet hat: so bleibt er, wenn es selbst der historischen Kritik gelingen könnte, alle unsere Nachrichten über das Leben Jesu als unhistorisch darzulegen. Möge nie eine Hochzeit zu Canaan gewesen sein, nie Einer von einer Jungfrau geboren, gestorben und auferstanden sein: so wird dadurch nicht im Geringsten unser christliche Glaube an Gott und seine Vorsehung und an das ewige Leben weniger wahr. Doch, sagt ihr vielleicht. Aber dann nur, wenn ihr die wahre Begründung dieser unserer Glaubenswahrheiten auf eine ganz verkehrte Weise doch wieder in der Historie sucht. Nur dem Kinderglauben der Völker ist die religiöse Wahrheit eine Wahrheit, weil Gott sie einmal diesem oder jenem bevorzugten Menschen mitgetheilt habe. Nehmt ihr dies ohne eine bildliche Bedeutung der Ausdrücke: so sage ich, dieser Kinderglaube kann nicht mehr der unsrige sein. Denn, wenn ich der Meinung bin, wir können uns Gott in der Wirklichkeit nicht redend vorstellen (ihr werdet zugeben, das wäre eine menschliche Auffassung des geistigen Wesens der Gottheit), und dies

allein die Art ist, wie Menschengeister Gedankenmittheilung haben können: so läßt es sich doch gar nicht denken, daß Gott in der Wirklichkeit Jemandem eine Religionswahrheit mitgetheilt habe. Und dennoch meine ich, wenn ihr wollt, auch jene Ausdrücke gebrauchen zu können; ich werde mir aber bewußt sein, daß ich damit kein historisches Faktum, sondern nur ein Bild ansgesprochen habe. Und in Wahrheit, unser christliche Glaube hat einen anderen, uns bewußten Grund, als historische Thatsachen. Es ist die menschliche Vernunft eines Jeden, in welcher der Glaube unwandelbar feststeht; und gerade deshalb ist hier von philosophischer Wahrheit die Rede, da es das eigenthümliche Geschäft der Philosophie ist, solche allgemeine und nothwendige Wahrheiten zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen. *)

Was erscheint aber bei Strauß als der Kern des christlichen Glaubens? Er sagt, wie oben angeführt, „Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder u. s. w. bleiben ewige Wahrheiten." **Ewige** Wahrheiten? Leider kommt man mit der neuesten Philosophie wegen ihrer unbestimmten und schwankenden Redeweise über jedes Wort

*) Mit dieser unserer Ansicht steht aber Strauß ganz in Widerspruch, wenn er Bd. I. S. 62 sagt: „Die Behauptung, daß in den biblischen Büchern sich Mythen finden, läuft dem Bewußtsein des gläubigen Christen geradezu entgegen." Es ist eine Beschränktheit, nur den einen gläubigen Christen zu nennen, der seinen Glauben wegen äußerer Begebenheiten für wahr hält. Freilich, diese Beschränktheit droht Mode zu werden.

in Streit! Ewige? Soll das ewig hier nichts mehr bedeuten, als, wie im gemeinen Sprachgebrauch, etwa „für immer" (wirklich kann ich es S. 691 nicht anders deuten)? Also Christi übernatürliche Geburt u. s. w. bleiben doch Wahrheiten für immer? Aber das ist ja erst die Frage, was denn für Wahrheiten? Historische? Unmöglich; denn es wäre ein gar zu crasser Unsinn, zu sagen: Das als unhistorisch Aufgezeigte ist doch ewig historisch wahr. Oder, sollte das „ewig" vielmehr eine Hindeutung auf die Art der hier besprochenen Wahrheiten geben? In der That unterscheiden wir ja philosophisch ewige Wahrheit von endlicher Wahrheit, so daß wir mit jener unsere Ueberzeugung vom Sein der Dinge nach Ideen dieser als der Naturerkenntniß gegenüberstellen; die ewige Wahrheit bildet den Gegensatz gegen die Wirklichkeit. Will aber Strauß hier also verstanden werden, dann begreife ich deshalb hier wieder nicht, wie die ewige Wahrheit sich zu befassen habe mit Untersuchungen, wie darüber, ob Jemand übernatürlich geboren sei, Wunderbares gethan habe u. s. w. Denn mit diesem dringt man ja gerade darauf, daß so Etwas wirklich geschehen sei, entzieht es also der ewigen Wahrheit. Freilich, wie wir in Früherem gezeigt haben, Strauß meinte, diese sogenannten ewigen Wahrheiten in Wirklichkeiten umschaffen zu können; aber wir sahen, daß dies nur durch die wunderlichste Begriffsverwechselung scheinbar erreicht werden konnte. — Wenn wir demnach mit Strauß im Folgenden seiner Vorrede sagen, daß seine Kritik die religiöse Wahrheit nicht umstürze, wie die naturalistische Philosophie

voriger Jahrhunderte zu thun vermeinte, geschieht es von uns nur aus dem Grunde, weil die religiöse Wahrheit gar keine historische ist, also von historischer Kritik gar nicht angegriffen werden kann.

Mußte es uns mindestens seltsam erscheinen, daß geschichtliche Erzählungen aus dem Leben Jesu einmal durch die historische Kritik als unhistorisch aufgewiesen, dann, man weiß nicht durch welche zauberische Kritik, wieder zu ewigen Wahrheiten umgeschaffen werden sollten; ferner, daß man von uns verlangen wolle, in jenen wunderbaren Sagen den Kern des christlichen Glaubens zu erkennen: so konnten wir eben so wenig begreifen, wie Strauß zu versichern im Stande sei, in einer Abhandlung am Schluß seines Werkes den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu unversehrt aufzeigen zu wollen. Denn, soweit wir die theologische Dogmatik kannten, meinten wir, daß alle Dogmatiker mehr oder weniger die Wahrheit der christlichen Religionslehren auf übernatürlichen Beschaffenheiten der historischen Person Christi gründeten, von denen uns im N. T. Nachricht gegeben wird. Wenn es nun Strauß gelingen sollte, diese als unhistorisch aufzudecken: wie war es möglich, den dogmatischen Gehalt des Lebens Christi unversehrt zu lassen? Aber vielleicht sieht Strauß den eigentlichen dogmatischen Gehalt in ganz Anderem, als die bisherigen Dogmatiker. Doch nein; was kann er im Zusammenhang seiner Rede darunter sonst verstehen, als eben jene ewigen Wahrheiten, welche nach ihm den Kern des christlichen Glaubens ausmachen, also gerade wieder Christi übernatürliche Geburt rc.?

Doch was halten wir uns bei dem wunderlichen Versprechen auf; Strauß darf uns ja auf die Erfüllung desselben verweisen. Im 1sten §. seiner Schlußabhandlung setzt er „den nothwendigen Uebergang der Kritik in das Dogma" auseinander. Aber sogleich diese Benennung der sich gestellten Aufgabe muß uns auffallen. Die Kritik, und zwar hier, die historische Kritik ist die zergliedernde Verfahrungsart unsers reflectirenden Verstandes, durch welche die Aechtheit und Authenticität von Schriften untersucht wird; unter „Dogma" verstehen wir Alle einen Glaubenssatz. Wie sollen wir uns nun unter Obigem etwas Bestimmtes denken? Etwa, daß man von der historischen Kritik zur Dogmatik übergehen müsse? Diese nimmt ja aber gerade alle jene Erzählungen, welche die Kritik historisch unsicher gemacht hat, als historische Nachrichten von eben den Männern, denen sie zugeschrieben werden. Wie nun ein nothwendiger Uebergang vom Nein zum Ja möglich seyn könne, anders als dadurch, daß man sein Nein aufgiebt, ist unbegreiflich. Ist es doch so viel, wie, man solle hinterher doch glauben, von dem man eben zu wissen meinte, daß es nicht wahr sei! Soll mit jener Ueberschrift nun nicht dies Verkehrte gesagt sein, so kann es nur das Unbedeutende sein, daß es zweckmäßig sei, sich von der historischen Kritik der Evangelien zur Dogmatik zu wenden, um sich mit ihr zu verständigen. Laßt uns denn sehen, wie.

Zuerst schildert Strauß, welch' einen Gräuel seine Kritik für die gläubige Christenheit angerichtet zu haben scheine.

Scheine? Hat ein Christ wirklich geglaubt, Alles, was die Evangelisten von Christo erzählen, sei historisch wahr: so wird er entweder von Strauß nun belehrt sein, dem sei durchaus nicht so; oder er ist mit Strauß nicht einverstanden. Im letzteren Falle existirt für ihn jener Gräuel nicht, im ersteren aber scheint es nicht nur, als ob sein historisches Vorurtheil vernichtet worden sei; Strauß hat es wirklich gethan. Und was hätte Strauß auch auf einen bloßen Schein Rücksicht zu nehmen! Doch — mit der Vernichtung des historischen Vorurtheils soll zugleich „der unendliche Schatz von Wahrheit und Leben, an welchem seit achtzehn Jahrhunderten die Menschheit sich großgenährt, verwüstet, das Erhabenste in den Staub gestürzt, Gott seine Gnade, dem Menschen seine Würde genommen, das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen sein." Wir können nicht bergen, diese Stelle hat einen fast komischen Eindruck auf uns gemacht; und vor Allem deshalb, weil Strauß selbst bei solchem Gräuel und solcher Verwüstung nichts eiliger zu thun weiß, als die Sache wieder aufzurichten. Indem er so mit jener hyperbolischen Schilderung übereinstimmt, scheint er mir die Bedeutsamkeit seines Werkes sehr zu übertreiben. Vorausgesetzt, daß ich ganz mit den Principien und Resultaten seiner Kritik einverstanden wäre, dennoch würde ich glauben, daß Gott mit derselben Liebe die Welt regiere wie früher, und der Mensch immer noch die Würde besitze, welche er einmal erhalten hat. Aber freilich, es ist das alte Vorurtheil. Die Begriffe „Glaube an Christus" und „christlicher

Glaube" werden auf wunderliche Weise als Wechselbegriffe gebraucht; aber eine vorurtheilslose Untersuchung könnte an den Ausdrücken selbst die Unterscheidung finden. Und daran hat es auch Strauß fehlen lassen. Wäre dies nicht der Fall, dann würde sich auch seine Aufgabe anders gestellt haben, und am wenigsten so, als müsse er das kritisch Vernichtete dogmatisch wieder herstellen. Strauß hat gesehen, das Resultat seiner kritisch-historischen Untersuchung trete der theologischen Dogmatik entgegen; aber statt nun zu untersuchen, ob die Ansprüche der einen Wissenschaft gegen die andere gerecht seien, ob die Dogmatik mit Recht auf ihre Form trotzen und die historische Kritik übersehen dürfe, überhaupt ob nicht vielleicht gerade aus dieser historischen Kritik klar geworden sei, daß die Dogmatik in Diesem oder Jenem vorurtheilsvoll verfahre; — statt dieser Untersuchungen nimmt es Strauß blindlings als ausgemacht an, daß die Dogmatik ganz im Widerspruch mit der historischen Kritik, dieselben Gegenstände ihrer Betrachtungen doch wieder als historisch ansehen dürfe. Entweder ist Etwas historisch wahr oder nicht; wenn einmal nicht, so ist es unbegreiflich, wie es einzig dadurch, daß es an einen andern Platz gestellt wird, wieder historisch wahr werden könne.

Gewissermaßen hat Strauß diesen Widerspruch gefühlt, und deshalb macht er im Folgenden den Gläubigen zu einem Kritiker und den Kritiker zu einem Gläubigen. Unter dem Kritiker wird hier doch der verstanden, der durch historische Kritik die evangelischen Nachrichten über das Leben Christi als unhistorisch erkannt hat, und der Gläubige

in dem Sinne, wie er hier einzig dem Kritiker entgegenstehen kann, wäre der, welcher doch an jene als Historie glaubte; wie ist es nun möglich, daß, so verstanden, der Kritiker ein Gläubiger sein könne und umgekehrt? Doch, nur ein wenig die Ausdrücke herumgewürfelt! bei Hegelscher Logik ist kein Ding unmöglich. „In jedem Glauben, der noch nicht Wissen ist, ist der Zweifel mitgesetzt,“ und „der gläubigste Christ hat doch die Kritik als verborgenen Rest des Unglaubens.“ Aus diesen Prämissen soll folgen, daß der Gläubige auch ein Kritiker sei. Ohne mich auf das ganz Unlogische dieser Prämissen einzulassen, in welchen derselbe, sich widersprechende Gedanke nur einmal in abstracto dann in concreto wiederholt wird, frage ich, nur auf den Schluß achtend: Hat der **gläubigste** Christ auch einen Glauben, der noch nicht Wissen ist? Hat der **gläubigste** Christ auch noch Zweifel? Seit wann nennt man denjenigen, der einen religiösen Zweifel hat, einen historischen Kritiker? Und ein Glaube, der noch nicht Wissen ist! Also das Wissen wäre immer über den Glauben erhaben, und, wie es heißt: „Nur aus der beständigen Niederhaltung des Unglaubens geht der Glaube hervor.“ Welch' eine Begriffsverwirrung! Ich meine doch, daß wir gerade unsern religiösen Glauben allem Wissen überordnen, und daß z. B. unser Glaube an Gott und die Unsterblichkeit gerade nie ein Wissen von Gott und der Ewigkeit werden könne. Uns erheben die Ideen des Glaubens über das ganze Gebiet des Wissens; und da in der Natur unsers Geistes dieser Unterschied unserer Erkenntniß in

Wissen und Glauben begründet ist, so kann nie das Eine in das Andere übergehen. Aber wie redet dagegen Strauß! S. 693 heißt es: „wenn wir durch die historische und dogmatische Kritik hindurchgegangen sind, ist der Glaube wahrhaft zum Wissen geworden!“ So wäre Strauß etwa dahingekommen, und er glaubte nicht mehr, sondern wüßte, und er wollte uns unsern Glauben auch nehmen? Eine verfängliche Frage! Doch wir sind überzeugt, Strauß glaubt noch eben so gut wie wir, und seinem fehlerhaften Raisonnement liegt nur die alte Verwechselung des historischen Glaubens und des religiösen Glaubens zu Grunde, womit aber nach unserer Ansicht eine wesentlich verschiedene Erkenntniß bezeichnet wird, bei welcher Verschiedenheit dem Glauben ein Mal das Wissen übergeordnet, das andere Mal aber untergeordnet wird. Diesen Irrthum begeht Strauß gleichfalls, wenn er den Kritiker zu einem Gläubigen macht. Zuerst nennt er den Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts einen Gläubigen, insofern sich dieser des Inhalts der christlichen Religion als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit bewußt ist. Gut; dabei kann er doch in Beziehung auf die Nachrichten über das Leben Jesu ein historisch Ungläubiger sein. Was hat die religiöse, diese philosophische Wahrheit mit der Geschichte zu thun? Der Kritiker verwandelt sich nicht in einen Gläubigen, sondern der Christ kann Kritiker und Gläubiger zugleich sein, insofern der Glaube und die Kritik auf ganz verschiedene Gegenstände gerichtet sind. Doch, obgleich Strauß hier von philosophischer Seite den christlichen Glauben

festgehalten hat: so erleben wir doch zuletzt das Kunststück, daß die philosophische Wahrheit Geschichte wird, aber, wohl gemerkt! nicht bloße Geschichte, sondern in sich reflectirte Geschichte, d. h. Bekenntniß und Dogma! Bei solchem Begriffswirrwarr ist Alles möglich. „Es ist historisch, daß Degen gelebt haben." Wie? solch Kriegswerkzeug mit Griff und Klinge? „Ja, es ist Geschichte." Ach, du scherzest. „Nein, nein; reflectire einmal in dich, denk' an Ziethen oder Blücher; nun, waren das nicht tüchtige Haudegen? Das geb' ich zu, aber — „Ein Haudegen ist doch ein Degen?" Gewiß. „Gut: so haben Degen gelebt; siehst du?" Ich begreife nicht, wie — „Ja, du denkst nur an bloße Geschichte; dies nennen wir Philosophen in sich reflectirte Geschichte!" — In sich reflectirte Geschichte! Ein merkwürdig Wort. Ist das Geschichte, welche in sich reflectirt hat oder in sich reflectirt ist? Das wäre gleicher Unsinn. Nein, wir verstehen; es ist Geschichte, welche durch Reflexion in uns entsteht. Nun sind wir wohl im Stande, allerhand Geschichten zu machen; aber Geschichte? Die Geschichtserzählung freilich; aber die Thatsachen? Und Thatsachen meinen wir doch, wenn wir das Geschichtliche von dem Ungeschichtlichen trennen.

Nach solchen unklaren und widerspruchsvollen Principien wird nun sofort die Beurtheilung der Christologie der theologischen Systeme unternommen, und ihnen entweder der Vorwurf des Abweichens vom Kirchenglauben oder von den Forderungen der Wissenschaft oder von Beidem zugleich nachgewiesen, und endlich stellt Strauß seine eigene Chri-

stologie auf, um Kirchenglauben und Wissenschaft zu genügen. Da erscheint es uns denn sehr natürlich, daß dieses Resultat so unklar und widerspruchsvoll, wie wir gezeigt haben, ausfallen konnte, eben so natürlich aber auch, daß es für Strauß den Schein einer richtigen Lösung seiner Aufgabe haben mußte.

Wollen wir uns demnach verständigen: so müssen wir nothwendig auf die Principien selbst zurückgehen. Unsere erste Frage sei also nach dem Geschäft der historischen Kritik. Mir scheint das Wort in einem weiteren und einem engeren Sinne gebraucht zu werden. In jenem hat die historische Kritik eigentlich alle Zeugnisse der früheren Zeit zum Gegenstand ihrer Betrachtung; sie mögen nun philosophische, mathematische oder historische Erkenntnisse oder endlich Dichtung enthalten. Und in der That wird sich für alle eine gewissermaßen historische Aufgabe herausstellen in der Untersuchung über den Verfasser der Schriften, ihre Abfassung rc. Hier hat die Kritik die Aechtheit der Schriften und die Nachrichten über ihre Verfasser zu untersuchen. Diese Untersuchung ist aber bei allen Schriften offenbar nicht von gleicher Bedeutsamkeit; z. B. bei philosophischen Schriften ist ihr Geschäft nur eine Vorarbeit, welche den eigentlichen Inhalt derselben gar nicht berührt, und uns nur dazu dienen wird, den philosophischen Gehalt des Ganzen historisch genauer im Zusammenhang mit andern philosophischen Erkenntnissen aufzufassen. Ganz anders verhält sich diese Arbeit zu eigentlich historischen Schriften, welche uns thatsächliche Begebenheiten überlie-

fern oder zu überliefern scheinen. Hier treten die Schriften selbst als Zeugnisse der Wahrheit auf, und deshalb muß die historische Kritik uns zuerst belehren über die Zeugen selbst und über die Authenticität des Zeugnisses. Sehen wir so auf die zu betrachtenden Gegenstände: so werden wir für die historische Kritik im engeren Sinne nur die eigentlich historischen Schriften behalten. Dagegen ist aber die Ausdehnung ihres Geschäftes bei diesen gerade die weitere. Mit jener Vorarbeit wird das Geschäft der historischen Kritik z. B. bei philosophischen Schriften vollendet sein, während bei eigentlich historischen Schriften die Kritik dieser selbst nach ihrem ganzen Inhalte eine historische genannt werden kann, worin denn gerade ihr Geschäft das bedeutendere wird. Sie muß uns die historischen Zeugnisse auslegen und uns über die Bedeutsamkeit der Aussagen genau belehren.

Dieses Letztere in Verbindung mit dem Ersteren ist nun offenbar auch die Aufgabe, welche sich Strauß in seinem Werke gestellt hat. Denn während es nach Bd. 1, S. 66 der Zweck des ganzen eigentlichen Werkes ist, durch Untersuchung des Einzelnen der Erzählungen über das Leben Jesu und durch Vergleichung der mannigfaltigen Nachrichten ein Resultat zu gewinnen, in wie weit diese Nachrichten als wirklich geschichtliche aufzufassen seien, ob uns also wirkliche Thatsachen erzählt werden oder nicht (dies betrifft die Bedeutsamkeit und Auslegung der Aussagen): so zeigt Strauß in §. 13 seiner Einleitung, wie die Aechtheit und Authenticität der Evangelien durchaus

nicht sicher verbürgt seien. Die Sache steht demnach, wie mir scheint, also. Daß ein Mann, Jesus, um jene Zeit gelebt habe, ist uns auch anderweitig und durch diese Schriften verbürgt; allein diese nur geben uns nähere Nachrichten über die einzelnen Umstände seines Lebens. Wenn sie nun von wirklichen Augenzeugen verfaßt wären, so würden wir wenigstens überzeugt sein, daß die Verfasser im Stande waren (wenn sie anders Geschichte geben wollten), uns eine wirkliche Historie vom Leben Jesu zu überliefern. Nun ist es aber nach den ältesten Nachrichten ganz unwahrscheinlich, daß die Männer, deren Namen die Evangelien tragen, die uns aber anderweitig auch als Zeit- und Lebensgenossen Jesu geschildert werden, diese Schriften selbst verfaßt haben. Wir sind also ganz im Ungewissen darüber, ob die Verfasser der Evangelien, sie mögen nun gewesen sein, welche sie wollen, überhaupt im Stande waren, die Thatsachen des Lebens Jesu uns mit historischer Gewißheit zu überliefern. Dies ist das Resultat jener ersten Untersuchung der historischen Kritik über die Authenticität der Evangelien nicht nur bei Strauß, sondern bei allen wissenschaftlichen, nicht blos erbaulichen Historikern des N. T. Und wenn nun dem so ist, wenn namentlich auch de Wette, sowohl in seiner Einleitung in das N. T., als neuerdings in seinem exegetischen Handbuch, Schlußbetrachtung zum Evangelium des Johannes, S. 215, diese Unsicherheit der Nachrichten über die Verfasser der Evangelien eingesteht, so daß er als ein entschiedenes Ergebniß der Kritik angiebt die Ansicht von der Entstehung

der drei ersten Evangelien aus Ueberlieferung, über das vierte Evangelium sich aber noch nicht einig ist; — wenn, sage ich, großentheils eine aesthetische Vorliebe für den am Busen des Herrn ruhenden Jünger oder eine religiöse Uebereinstimmung mit dem allgemeinen, höheren Standpunkt seiner Erzählung es nur übersehen kann, daß die Nachrichten darüber, ob Johannes der Verfasser des vierten, geistvolleren Evangeliums sei, nicht minder dürftig und beweisunfähig sind wie die über die drei ersten (vergl. Strauß Einl. S. 71 u. 72.), — was wollen wir denn dem Eigensinn der Vorurtheile gegenüber Versteckens spielen? Absehen müssen wir auf dem Gebiet der Wissenschaft von jedem anderweitigen Interesse für oder gegen ein wissenschaftliches Resultat; hier gilt nur das frei als wahr Erkannte.

Nach zwei Seiten hin liegt aber diesem Ergebniß, daß die Nachrichten uns über die Verfasser der Evangelien im Ungewissen lassen, ein Vorurtheil gegenüber. Einmal nämlich wäre es unwissenschaftlich, nun deshalb allein, weil die Evangelien für uns nicht mit historischer Gewißheit von den Aposteln sind, vorauszusetzen, in ihnen sei Nichts als Erdichtung. Denn, waren auch die Apostel am besten im Stande, genaue Nachrichten über Jesus zu geben: so können doch auch Andere treu erzählen, und während wir bei der äußern Untersuchung über die Verfasser ganz im Ungewissen bleiben, kommt es dann nur auf die kritische Untersuchung der Evangelien selbst an. Freilich haben wir sehr gewichtige Gründe, für jene Zeit und die lebendige

praktische Bedeutung des Lebens Jesu eine allmälige Entstehung der Evangelien aus der Ueberlieferung anzunehmen; aber dies bleibt doch immer nur Hypothese der Erklärung, und durchaus vorurtheilsvoll wäre es, deshalb nichts in den Evangelien als historisch anzusehen. — Auf der andern Seite aber muß jede Erklärung der Evangelien, welche von dem Vorurtheil ausgeht, es müsse Alles in ihnen Geschichte sein, durchaus verworfen werden; und zwar nicht allein, weil man damit geradezu gegen die vielfältigsten und ruhigsten Forschungen sich die Augen verbindet, sondern auch aus folgendem Grunde. Selbst angenommen, es wäre geschichtlich ausgemacht, daß die Evangelien von denen selbst geschrieben seien, deren Namen sie tragen, und es wären dies die Männer, wie sie uns in den Evangelien selbst geschildert werden, so waren sie freilich im Stande, Genaueres über Jesus zu wissen; aber es entsteht noch die Frage, konnte es auch der Zweck dieser sein, eine reine Geschichte von Jesu zu geben? *) Offenbar aber haben jene Schriftsteller einen praktisch religiösen Zweck bei der Abfassung ihres Evangeliums gehabt, und wegen eben dieses Zweckes mußte das Bestreben, bis ins Einzelne nur rein Geschichtliches zu geben, natürlich wenigstens untergeordnet erscheinen. Und wie lange behielt diese praktische

*) Dies geht besonders gegen das Vorurtheil Solcher, wie Heydenreich, welche unbedingt wegen der für dokumentirt gehaltenen Abkunft der Evangelien von Aposteln und Apostelschülern die Nothwendigkeit der durchgängigen Geschichtlichkeit ihrer Schriften voraussetzen.

Betreibung der Sache des Christenthums durchweg die Oberhand! Denn auch die Streitigkeiten der Gegner, wie eines Celsus, und die Beweisführungen der Apologeten werden durchaus nicht rein wissenschaftlich, sondern meist einseitig praktisch geführt. Den Anfang einer mehr wissenschaftlichen Kritik der Evangelien als Geschichtsbücher scheinen erst zu Ende des 17ten Jahrhunderts die Engländer zu geben, während man erst in unserer, eigentlich wissenschaftlichen Zeit sich auch in diesen Schriften abmühte um einen sichern, zweifellosen Grund. Aber statt das für die Wahrheit zu halten, wie sie es auf diesem Gebiet wirklich ist, daß als sicher Geschichtliches nur gar Weniges stehen bleibe, suchte man eine vollständige historische Erzählung vom Leben Jesu bis in alle Einzelnheiten, welche ohne Zwang und Zwischendichtung uns nun einmal nicht möglich ist. *)

Nach unserer oben ausgesprochen Ansicht wäre nun das andere Geschäft der historischen Kritik, jene historischen Schriften, gleich viel von wem sie sind (denn darüber ließ uns die vorhergehende Untersuchung im Ungewissen) zu erklären und auszulegen; und dafür haben sich denn bei uns jene verschiedenen Auffassungsweisen der evangelischen Geschichte ausgebildet, von deren scharfer Ausprägung die

*) Für Liebhaber Hegelscher Weisheit stelle ich als ein αὐτος ἔφα seinen Ausspruch her: „daß über das Leben Jesu die historischen Zeugnisse uns nicht einmal den Grund von Gewißheit gewähren, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben." Vergl. Strauß Streitschr. III. S. 89.

alte Glaubenszeit nichts weiß; denn nur etwa bei Origines könnten wir in seiner Annahme eines dreifachen Sinnes in den heiligen Schriften einen schwachen Anklang finden. Strauß hebt sein Werk an mit einer Nachweisung über die Entstehung und Bedeutsamkeit dieser Erklärungsarten, und während seine ganze Einleitung nach eigenem Ausspruch bezweckt, „die Genesis des mythischen Standpunkts für die evangelische Geschichte" darzustellen, geschieht dies so, daß vom 2ten §. bis zu Ende ein geschichtlicher Nachweis für die verschiedenen Erklärungsarten heiliger Geschichte, besonders unserer in der Bibel enthaltenen, gegeben, zugleich für die in Bezug auf diese letztere bisher versuchten Erklärungsarten eine Kritik hinzugefügt wird, in dem 1sten §. aber eine gleichsam philosophische Deduction der nothwendigen Ausbildung jener Erklärungsweisen aufgestellt werden soll. Hier geht uns vorläufig nur diese Deduction an. Was lehrt sie? Einmal sagt Strauß, daß zwischen alten Religionsurkunden und der neuen Bildung eine Differenz sich kund giebt, und daß deshalb zur Vermittlung verschiedene Versuche, jene auszulegen, entstehen; zum Andern spricht er diese Differenz im Besondern für die heilige Geschichte aus, als deren Eigenthümlichkeit er das Darstellen eines Geschehens ansieht, „in welchem das Göttliche unvermittelt in das Menschliche hereintritt." Dies Letztere gebe den Streitpunkt für die neue Bildung ab. Denn „wie Bildung überhaupt Vermittlung sei," werde sich die Bildung immer mehr der Mittelbarkeit jenes göttlichen Geschehens bewußt. Darnach stellt er den Streit unter zwei

Punkte, indem von einer Seite behauptet werde: „das Göttliche kann nicht so geschehen sein," von der andern: „das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein." — Ich muß gestehen, daß mich diese Deduction ganz unbefriedigt gelassen hat; denn während man nach der Ueberschrift eine gründliche philosophische Nachweisung erwarten mußte über die Bedeutsamkeit schriftlicher Religionsurkunden, besonders der heiligen Geschichte, ferner wenigstens für diese letztere eine philosophische Begründung ihrer Kritik, und eine Bestimmung darüber, ob sie auf eine andere Weise beurtheilt werden müsse als andere Geschichte oder nicht, — finde ich in derselben nur ein Paar ganz dürftige Gedanken. Denn was sagt jenes Erste, daß die neue Bildung mit den Religionsurkunden in Streit gerathe, nur irgend Besonderes, Eigenthümliches gerade für diese? Ist denn das nicht etwas ganz allgemein Geltendes und gar nicht einer Nachweisung Bedürftiges, daß eine neue Bildung der alten den Krieg erklärt? In welcher Erkenntniß, welcher Wissenschaft, welchen Erscheinungen des praktischen Lebens wäre das nicht der Fall, könnte es nur anders sein? Aber der zweite Gedanke giebt etwas Besonderes darin, daß Strauß den Punkt des Streites gegen die heilige Geschichte genau anführt; es ist „das göttliche Geschehen," aber nicht im Allgemeinen, sondern nur die Unmittelbarkeit desselben. Die neue Bildung will Mittelbarkeit „wie Bildung überhaupt Vermittlung ist." Bei diesem letzteren Satze kann ich mir allerlei denken, aber nichts Bestimmtes, was nur in diesen Worten läge, am allerwe-

nigsten aber, wodurch mir nur irgendwie die Behauptung der neuen Bildung, daß das göttliche Geschehen der Vermittlung bedarf, deutlicher würde; und doch steht er gleichsam wie ein Orakelspruch der Erklärung ganz allein da! Bildung ist Vermittlung. Heißt das etwa: Bildung geschieht durch Mittel? oder: Bildung ist kein unmittelbarer Fortschritt, sondern ein vermittelter? oder: Bildung ist ein Mittel zu etwas Anderem? Gut, gut, mag sein; **deshalb** aber muß auch das göttliche Geschehen ein vermitteltes sein? Deshalb? Wahrlich, das verstehe ich nicht. Doch abgesehen von diesem „Wie" oder „Weil"; also, das göttliche Geschehen läßt die neue Bildung stehen, nur auf das Vermitteltsein desselben dringt sie. Damit scheint behauptet, daß wir besser darüber Bescheid wissen als die Früheren, welcher Mittel sich die Gottheit bediene, um wirksam zu sein. Ich meine aber, wir wissen es eben so wenig, und alle Menschen bis an den jüngsten Tag werden uns darin an Unwissenheit ganz gleich stehen. Und endlich, was wollen jene beiden Punkte sagen, unter welche Strauß die Differenz mit der heiligen Geschichte stellt? Beide lassen das göttliche Geschehen stehen, aber der erste geht darauf hinaus, daß es es nicht so (wie erzählt) geschehen sein kann, der andere, daß das so Geschehene nicht Göttliches gewesen sein kann. Das ist ein logischer Hokuspokus, und sagt nur zweimal dasselbe. Das so Geschehene sei a, das Göttliche b: so sagen jene Punkte: b ist nicht = a und a ist nicht = b. Das Letztere folgt aber nothwendig aus dem Ersteren. Denn ist b nicht = a: so ist b > a

oder $b<a$; also auch $a<b$ oder $a>b$, d. h. also auch a nicht $=b$. Oder in einer Anwendung; die Behauptung sei: Peter hat den Hans mit einem Stock geprügelt. Wie dort im Allgemeinen „das göttliche Geschehen" stehen blieb, so auch hier: Hans ist vom Peter geprügelt. Aber nun kommt die neue Bildung und sagt entweder 1): Peter kann den Hans **nicht mit einem Stock** geprügelt haben, oder 2) daß Hans mit dem Stock geprügelt ist, kann **nicht von Peter ausgegangen sein.** Nun frage ich, ob das nicht dieselbe Behauptung ist? und so gerade steht es meiner Meinung nach um jene beiden Punkte. Genug von einer Philosophie, welche statt auf Denken, nur auf leere Vergleichungen und Vergleichungsformeln ausgeht!

Unsere Ansicht ist diese. Jenem Versuch von Strauß, die Entstehung der verschiedenen Auffassungsweisen heiliger Geschichte nachzuweisen, liegt die richtige Bemerkung zu Grunde, daß man auf eine eigenthümliche Weise die Geschichte, wo sie im Interesse der Religion betrachtet wurde, aufgefaßt habe. In wie fern dies für die Religion nothwendig oder auch nur ein Vorurtheil ist, das wird sich weiter unten zeigen. Hier gilt nur vorläufig die Entscheidung, daß die Trennung der Geschichte in zwei große Hauptgruppen, in heilige und profane Geschichte, für die Wissenschaft nicht gestattet werden kann, da sie offenbar nur im Interesse religiöser Erbauung angenommen wird. Für irgend einen solchen Zweck bleibt es Jedem unverwehrt, Geschichten selbst zu ersinnen, und je schöner, desto wahrer werden sie sein; es mag sich auch dieser oder Jener irgend ein Gebiet

dafür aus der Geschichte herausheben, und es nach seiner Weise betrachten und bearbeiten: solchem praktischen Geschäfte kann der Historiker in Ruhe zuschauen. Wenn aber solche Behandlungen der Geschichte mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftreten: so ist dagegen zu bemerken, daß der Wissenschaft für sich kein anderes Interesse als das der kalten, schlichten, anderweitig angenehmen oder unangenehmen Wahrheit gelten darf. Geschichte als Wissenschaft hat ihre gemessene Form und Behandlung, und zwar theils nach den Gesetzen, welche aller Wissenschaft nothwendig zukommen, theils nach denen, welche ihr als einer besonderen gelten. Als Wissenschaft muß die Logik von ihr systematische Vollständigkeit und Einheit fordern, von ihr als Erfahrungswissenschaft die vorurtheilslose Ergründung der Thatsachen, und für die Erklärung des geschichtlichen Zusammenhangs zuvörderst die nothwendige Beachtung aller apodiktischen Gesetze für das Geschehen, sodann die consequente Verknüpfung der neuen Thatsachen mit den geschichtlich feststehenden der früheren Zeit. Diese Erklärung nach natürlichen Gesetzen gehört der Wissenschaft ganz eigenthümlich. Denn Erklärung ist Unterordnung der einzelnen Thatsachen unter allgemeine Gesetze. Nun wissen wir aber von keinen andern Gesetzen als denen der Natur, und vermögen denselben auch nichts Anderes als die geistigen und körperlichen Erscheinungen bestimmt unterzuordnen; demnach ist nur in dieser Weise überhaupt bestimmte, vollständige Erklärung möglich. Jede scheinbare Erklärung, welche entweder andere Gesetze voraussetzt, oder das einzelne Un-

terzuordnende in einer andern Form nimmt, ist logisch genau keine Erklärung, und damit auch nicht der Wissenschaft gehörend. Darnach kann es nur eine einzige, richtige, wissenschaftliche Behandlungsart aller Geschichte geben; wir könnten sie etwa die kritische nennen, da wir mit diesem Ausdruck seit Kant her zwar eigentlich die richtige philosophische Methode der frühern dogmatischen gegenüber bezeichnen, aber gleichsam durch einen wissenschaftlichen Takt häufig zugleich jede vorurtheilslose wissenschaftliche Methode überhaupt. Nach dieser unsrer Ansicht können also **wissenschaftlich** auch die Evangelien wie jede anderen Zeugnisse der Geschichte nur auf diese Eine Weise richtig behandelt werden; und wir müssen uns von vornherein gegen jede andere Auffassungsweise derselben erklären, heiße sie supranaturalistisch, rationalistisch oder endlich mythisch. Denn jede tritt schon in ihrer Bezeichnung mit einem anderweitigen, nicht rein wissenschaftlichen Interesse für die Geschichte auf. Die supranaturalistische ist ganz zu verwerfen, weil sie aller Wissenschaft zum Trotz auf einem bestimmt gegebenen Gebiete die Erklärung der Thatsachen nach den natürlichen Gesetzen des Geschehens zurückweist, außerdem aber hier im besondern Fall mit dem Vorurtheil, es sei alles Gegebene Geschichte, an die Erklärung geht; dazu hat nach unserer Darstellung dieses Vorurtheil einen Widerspruch in sich selber, da wir unter Geschichte nur die nach natürlichen Gesetzen erklärbaren und erklärten Thatsachen verstehen. In Hinsicht der Art der Erklärung müssen wir uns mit der rationalistischen zwar einverstanden erklären,

da sie wissenschaftlich richtig die natürlichen Gesetze als nothwendig voranstellt, und es wäre vorläufig nur der Ausdruck zu tadeln, da wohl die Gesetze, nach welchen zu erklären ist, rationale Erkenntnisse sind, die Thatsachen aber und deren Zusammenstellung, welche den eigentlichen Gegenstand des Historikers ausmachen, empirische Erkenntnisse enthalten. Doch für die wirkliche Ausführung ist der rationalistischen Auffassungsweise der evangelischen Geschichte in gleicher Weise wie der supranaturalistischen das Vorurtheil zur Last zu legen, daß von vornherein die Evangeliengeschichte als wirkliche Geschichte anzusehen sei, da wir doch wissen, daß dieses oder ein anderes Resultat sich erst aus der kritischen Betrachtung der Evangelien selbst ergeben könne. Eine natürliche Folge dieses Vorurtheils ist dann die so abgeschmackte Verdrehung und Verkehrung des uns Ueberlieferten, um es für eine natürliche Erklärung brauchbar zu machen. Endlich die mythische Auffassungsweise, wie Strauß die seinige nennt. Dies ist aber ein nicht minder unglücklich oder fehlerhaft gewählter Ausdruck; und indem wir uns hier näher darüber erklären wollen, wird es sich zeigen, ob Strauß etwa nur in der Wahl des Ausdruckes sich vergriffen, und sich zu sehr der einmal vorgefundenen Classificirung der Auffassungsweisen der Evangelien hingegeben habe, oder ob sich zugleich diese falsche Wahl so gerächt habe, daß im Verfolg der Untersuchung der Gesichtspunkt ein anderer als der wirklich beabsichtigte werde. Wenn Strauß Vorrede zur 1sten Aufl. (s. 2te Aufl. XI.) den Zweck für sein Werk so angiebt, daß „un=

tersucht werden müsse, ob und in wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen"; wenn er ferner S. 66. in der Einl. sagt: „die ganze folgende Arbeit hat keinen andern Zweck als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprungs von Augenzeugen oder überhaupt genau Unterrichteten aus innern Gründen zu untersuchen": — so hat er damit richtig den einzig wahren Standpunkt des Geschichtskritikers getroffen, der da vorurtheilslos untersuchen will, in wie weit Etwas historisch sein könne, und zugleich das nothwendige Resultat in der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Abstammung der Nachrichten von Augenzeugen findet; vorausgesetzt nämlich, daß uns wie bei den Evangelien die äußeren Untersuchungen über die Verfasser im Ungewissen lassen. Denn durch kritische Sichtung des Historischen und Unhistorischen gemäß den nothwendigen Gesetzen, nach denen Geschichte beurtheilt werden muß, und nach den besonderen, welche die Zeitverhältnisse des Kreises geben, in welchem sich die zu beurtheilende Ueberlieferung bewegt, und endlich nach Vergleichung verschiedener Nachrichten über dieselbe Thatsache muß es **wahrscheinlich** oder **unwahrscheinlich** werden, ob die Ueberlieferung von Augenzeugen ist oder nicht; doch wohl gemerkt, ohne daß nach dem etwaigen Resultat, das Ueberlieferte trage vorherrschend nicht den Charakter des rein Geschichtlichen, wir nun gewiß darüber wären, es sei nicht von Augenzeugen, da diese doch auch möglicher Weise

bei ihrer Erzählung einen andern als rein geschichtlichen Zweck haben konnten; und wiederum wäre es auch nur **wahrscheinlich**, wenn der geschichtliche Charakter vorherrschend sein würde, daß das Ueberlieferte von Augenzeugen sei, und zwar, weil doch möglicher Weise auch Andere als diese treu und etwas den Gesetzen des Geschehens nicht Widersprechendes erzählen können. In so weit nun nach den oben angegebenen Stellen Strauß hierin uns beizupflichten scheint, hätten wir dafür einzig den Ausdruck „mythischer Standpunkt" als solchen zu tadeln. Denn soll mythisch Alles heißen, was unhistorisch erscheint: so könnten wir jene kritisch historische Verfahrungsweise eben so gut den historischen Standpunkt nennen, da sie gleicherweise durch Kritik darauf ausgeht, das Historische nnd das Unhistorische herauszuerkennen; und dies mit weit größerem Rechte, da es ihr doch besonders darum zu thun sein muß, das Geschichtliche herauszuheben, während sie vorläufig das Ungeschichtliche als unbrauchbar fallen läßt. Ja, es wird dem unmittelbaren Gefühle eines Jeden der Ausdruck für die Stellung des wahrhaft kritischen Historikers, als sei sie ein mythischer Standpunkt, als unpassend widerstreben. Aber unser Tadel über das Strauß'sche Verfahren bleibt nicht so beschränkt, wenn wir seine Rede anderer Orten der Einleitung und die Art und Weise des ganzen Werkes ansehen. S. 61 unterscheidet Strauß zwischen historisch-mythischer und ächt mythischer Erklärungsweise, und offenbar so, daß jene Historisches und Unhistorisches, Thatsachen und Mythen sondert, diese aber solche Sonderung verwirft;

S. 57 sagt er: „Die mythische Erklärungsweise geht lieber darauf aus, mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten eine absolute Wahrheit festzuhalten“; §. 10 und 11 der Einleitung suchen besonders zu tadeln, daß der Begriff des Mythus von den Theologen nicht rein und nicht umfassend genug angewendet sei, u. S. 53 heißt es: „ein solches unvollständiges Anwenden des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu sei unzulänglich und inconsequent“; in Uebereinstimmung mit dem Verfasser einer Abhandlung in Bertholdt's krit. Journal wird der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, getadelt und ihm S. 54 der Vorwurf der Inconsequenz in aller Schwere gemacht, „der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann.“ Endlich Strauß's Werk sichtet wirklich nicht blos das Historische vom Unhistorischen, sondern es bemüht sich, die ganze Erzählung vollständig zu erklären als sagenhaft entstanden, wobei denn freilich das Eine sich der Erklärung leichter darbietet als das Andere. — Hiernach, meinen wir nun, stehen wir auf einem andern als unserm rein kritisch historischen Standpunkte, und mich dünkt, es habe sich die Wahl des mythischen Standpunktes als Ausdrucks, entstanden in einer gleichsam spielenden Anknüpfung an die sonstigen Auffassungsweisen der evangelischen Geschichte, schwer gerächt. Einmal nämlich hat Strauß sich durch ein ganz gemeines Vorurtheil der Gelehrten-Consequenz verleiten lassen. Die rechte wissenschaftliche Consequenz zeigt sich

nur in der überall vorurtheilsfreien Anwendung derselben Gesetze und Regeln, während dabei dem historischen Kritiker sehr füglich in einer Ueberlieferung das Eine unhistorisch, das Andere historisch erscheinen kann; wegen solches Resultates ihn aber inkonsequent zu schelten, ist ganz verkehrt, und spaßhaft, wenn es mit dem Zusatz geschieht: „das sei der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden könne.“ Darum hat „der mythische Standpunkt“ Strauß zu einer vorurtheilsvollen Consequenz geführt, indem er (oben im Satz S. 57.) darauf ausgeht, die historische Wahrheit aufzuopfern und dafür irgend eine andere festzuhalten. Das ist gar keine historische Kritik, die förmlich **darauf ausgeht**, Mythen zu finden, und überhaupt muß uns jene Stelle unwissenschaftlich spielend erscheinen, als hätte die Kritik etwas lieber zu wollen und dagegen etwas aufzuopfern, so ganz in kindischer Willführ. Statt daß nämlich Strauß allein durch die Forderungen der Logik von einer Erfahrungswissenschaft sich darauf hätte führen lassen müssen, daß auch die Evangelienerzählung als Geschichte nur von dem frei kritischen Standpunkte aus richtig beurtheilt werden könne, wodurch er eine gewisse Nothwendigkeit für diesen Standpunkt erhalten haben würde, und welches Verfahren einzig wissenschaftlich ist, lassen uns Stellen, wie in der Vorrede zur 1sten Aufl. (s. 2te Aufl. X. u. XI.) „Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, daß in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite

dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenn gleich natürliche, Geschichte sich finde; so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muß auch die andere Voraussetzung fallen gelassen werden" rc.; ich sage, Stellen, wie diese, ferner der oben ausführlich betrachtete 1ste §. der Einleitung und der Anfang des §. 12 lassen uns nicht nur vermuthen, sondern genau sehen, daß Strauß von einem ganz andern Gesichtspunkte aus auf seine eigenthümliche Beurtheilung der Evangeliengeschichte gerathen sei. Er sieht nämlich nur so etwas Aehnliches auch bei den Griechen und Hebräern in Beziehung auf ihre heilige Geschichte vorgehen: warum nun nicht auch bei den Christen? scheint Strauß sich zu fragen; ferner, man hat wohl den göttlichen Gehalt der heiligen Geschichte geopfert und die leere historische Form festgehalten: warum sollen wir's nicht einmal umkehren? *) Endlich: frühere kritische Historiker der Evangelien haben schon hie und da Mythen aufgedeckt: man muß das einmal an ihrem ganzen Verlaufe durchführen! So entsteht denn der mythische Standpunkt, welcher, den andern Auffassungsweisen entgegenstehend, durch eine ganz äußerliche Consequenz sich bewähren muß. Das aber ist unwissenschaftlich,

*) An dieser Stelle S. 57 ist wieder ein herrliches Beispiel der babylonischen Sprachverwirrung, indem aus bekannter Vorliebe für Gegensätze wie identisch einander gegenübergestellt werden: göttlicher Gehalt der heiligen Geschichte = absolute Wahrheit; leere historische Form = histor. Wirklichkeit!!

unphilosophisch und keine historische Kritik. *) — Dazu kommt nun weiter durch den oben angegebenen Hinblick auf das Resultat des ganzen Werks, daß Strauß neben eigenthümlicher Aufsuchung des Unhistorischen, welche eine Sonderung des Historischen und Mythischen sein soll, für dieses Letztere zugleich eine Erklärung seines Entstehens versucht, nämlich durch sagenhafte Ausbildung schon seit langer Zeit lebendiger Hoffnungen und ihrer Aussprüche. Da scheint mir Strauß nun wieder übersehen zu haben, daß dies immer nur eine Hypothese der Erklärung bleibt, und wir darin nicht weiter kommen, als bis zum Wahrscheinlichen oder Unwahrscheinlichen; was sich Strauß auch freilich in der Einleitung hier und dort einmal aufgedrängt hat, in der consequenten Durchführung der Erklärung für das Einzelne aber nicht klar zum Vorschein kommt.

Wie mannigfaltig und von gar verschiedenem Werthe für die historische Kritik auch die Kriterien sind, welche Strauß für das Mythische aufstellt, werden wir bei einer

*) Der Vorwurf einer falschen Consequenz ist Strauß vielfältig gemacht; und freilich, wenn man nichts Anderes zu sagen weiß, so darf man doch das Wort wagen: Du bist zu weit gegangen! Strauß hat diesen Vorwurf richtig abgewiesen, zuletzt gegen Ullmann Streitsch. III. S. 144 flg. — Die Consequenz nämlich von der Anwendung verstanden, hat Strauß in der That auch in den Berichten und Erzählungen Unterschiede gemacht; und meint man so, er wäre zu weit gegangen: so muß ihm das einfach an dem Einzelnen nachgewiesen werden, ohne daß dies ein Streit über Principien würde. Wir aber meinen hier mit unserm Vorwurf ein ganz Anderes, nämlich die in dem Vorurtheil der Consequenz begründete unwissenschaftliche Weise der Bildung des Standpunktes der historischen Kritik.

näheren Beurtheilung derselben erkennen. Er giebt sie §. 15., und, sie sind in Uebersicht gestellt, folgende:

I. Ein Bericht ist nicht historisch:

1) wenn er mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist;

a) unmittelbare Wirksamkeit Gottes, Theophanieen, Wunder ꝛc.;

b) wo gegen die Gesetze der natürlichen Succession gefehlt wird;

c) Widerspruch mit allen psychologischen Gesetzen.

2) wenn eine Relation in Widerspruch mit sich selbst und mit andern Berichten steht;

a) contradictorischer Gegensatz.

b) Widerspruch in formellen Punkten oder in der Materie selbst.

c) wenn ein Referent über Etwas schweigt, was der andere giebt, obgleich er das Vorgefallene hat wissen und berühren müssen.

II. Eine Erzählung ist positiv Sage und Dichtung:

1) wenn die Form poetisch ist;

2) wenn der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammenstimmt mit gewissen innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche darnach aussehen, aus vorgefaßten Meinungen gebildet zu sein.

Wo alle Arten von Kriterien des Mythischen zusammentreffen: da soll die Erzählung gewiß Mythe sein; sonst um so sicherer, je mehre und stärkere sich zusammenfinden.

Ferner soll eine Erzählung, welche an und für sich natürliche Züge hat, durch ihren Zusammenhang mit Mythischem selbst zweifelhaft werden. —

Schon eine bloße Ansicht dieser hier neben einander aufgestellten Kriterien läßt uns wahrnehmen, um wie viel sicherer und ausführlicher diejenigen sind dafür, daß Etwas negativ nur nichthistorisch sei, als die, welche positiv das Unhistorische als bloße Sage und Dichtung darthun sollen. Aber auch die ersteren sind von gar verschiedener Bedeutsamkeit. Denn diejenigen unter 1) bestimmen sich nach nothwendigen Gesetzen, welche überhaupt für alles Geschehen gelten, so daß ein Bericht, welcher mit diesen im Widerspruch steht, nothwendig etwas Ungeschichtliches, nämlich etwas Ungeschehbares, Unmögliches berichtet; unter 2) aber wird nur eine Thatsache, welche an und für sich möglich sein kann, durch die sich widersprechenden Nachrichten bei verschiedenen Berichterstattern für uns historisch unsicher. Dieser höchst wichtige Unterschied tritt bei Strauß durchaus nicht klar hervor. Wir müssen noch näher darauf eingehen.

Das Kriterium des Unhistorischen unter I. 1) ist die Unvereinbarkeit mit bekannten, sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens; und sehen wir dafür die Unterabtheilungen an: so ist der erste Punkt für sich klar, dem Ausdrucke nach könnte man bei b) meinen, es sei von den Gesetzen der natürlichen Verknüpfung der Thatsachen die Rede, wie sich Strauß aber S. 104 genauer erklärt, so scheint er mir wiederum nur einfach psychologische Gesetze im Sinne gehabt zu haben wie unter c). Denn — das

Beispiel führt er an — wenn uns von einem großen Individuum gesagt wird, es habe das Bewußtsein, durch welches dasselbe im Mannesalter sich auszeichnete, bereits als Knabe gehabt und ausgesprochen: so liegt darin ein offener Widerspruch gegen die Gesetze der inneren Natur, gegen die Psychologie; und somit fällt b) mit c) zusammen. Allerdings hängen nun diese psychologischen Gesetze der natürlichen Abfolge der innern Thatsachen genau zusammen mit den allgemeineren der natürlichen Succession aller Thatsachen; unter denselben stehen auch die Fälle unter a): so daß für alle 3 Punkte das allgemeine Gesetz gilt, dasselbe aber unter a) auf die äußere Natur, unter b) und c), welche zusammenfallen, auf die innere Natur angewendet erscheint. Nur in dieser Ordnung hätte Strauß mit wissenschaftlicher Einsicht seine Kriterien aufgestellt, wenn demnach als Kriterium des Unhistorischen im Allgemeinen der Widerspruch gegen die Gesetze der Natur, im Besondern sowohl gegen die der äußeren wie der inneren Natur ausgesprochen sein würde. Und für dieses Kriterium müssen wir uns unbedingt und mit einer viel größeren Bestimmtheit als Strauß erklären, so daß wir bei wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung die Begebenheiten nicht nach **nur bekannten und sonst überall geltenden**, sondern nach geradezu **nothwendigen** Gesetzen des Geschehens beurtheilt wissen wollen.

Hier sieht Strauß zuerst jeden Bericht von einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes als unhistorisch an; wir stimmen dem bei, und zwar so, daß die berichtete Thatsache

dadurch nicht etwa nur historisch unsicher, sondern geradezu als uugeschehbar erscheinen muß. Unsere Gründe für diese Ansicht treffen aber nicht gerade mit Strauß zusammen. §. 14 der Einl. S. 82—86 giebt er ein ausführliches Raisonnement über die Ansicht von der Wirksamkeit Gottes, dessen Resultat dann ist: „auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittelung seiner Wirksamkeit auf alles Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze." Dies Resultat vorläufig nur verglichen mit der dort voraufgehenden Kritik anderer Ansichten, müssen wir ihm denselben Vorwurf machen, welchen Strauß S. 85 dem Standpunkt des sogenannten neueren Supranaturalismus macht, daß darnach Gott sowohl eine unmittelbare wie mittelbare Wirksamkeit zugeschrieben wird, worin theils ein Widerspruch, theils eine allzu zeitliche Ansicht vom göttlichen Wirken liegt. Das Andere aber, wodurch Strauß sich von jenem Standpunkte unterscheidet, daß er Gott auf die Welt als Ganzes unmittelbar, als Einzelnes mittelbar wirken läßt, ist dem Historiker ganz unbrauchbar, da die Geschichte als Wissenschaft das einzelne Erscheinende zu erkennen und zu erklären hat, und jedes Ganze nach natürlicher Ansicht der Dinge aus dem Einzelnen besteht. Ist demnach das Einzelne nach Naturgesetzen erklärbar: so ist es auch das Ganze. Nun tritt aber jedes Geschehende als Erscheinung in den nothwendigen Naturzusammenhang mit allem Uebrigen, und kommt somit in Abhängigkeit von Naturgesetzen; nach diesen hat der Historiker die Thatsachen aufzufassen

und zu erklären. Wird demnach in irgend einem Bericht eine göttliche Wirksamkeit geschildert: so ist das für den Historiker keine Thatsache, da sie zur Erklärung nach wissenschaftlich theoretischer Ansicht der Dinge nicht taugt. Daß Strauß aber so unwissenschaftlich wie möglich dieser nnserer Ansicht entgegensteht, sehe ich Streitschr. III. S. 97, wo er sagt: „nicht überhaupt gegen die Anerkennung göttlicher Thaten in der Geschichte sträubt sich die Kritik, vielmehr, weil ihr alle Geschichte göttliches Thun, Heraustreten des Ewigen in der Zeit ist, will sie keiner einzelnen Geschichte κατ' ἐξοχήν dies Prädikat zugestehen.“! — Damit ist unser Urtheil über Wunder zugleich entschieden, und dem Resultat nach müssen wir auch überall und im Besondern, wenn die Evangelien als Geschichte betrachtet werden, dort alle Erzählungen von Wundern als unhistorisch beurtheilen; aber wiederum nicht nach dem S. 86 von Strauß gegebenen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt, sondern deshalb, weil jede Forderung des Herausreißens von Thatsachen aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge nach Gesetzen unwissenschaftlich, untheoretisch ist. Wir müssen hier aber zugleich auf die oft falsch aufgefaßte Bedeutung von „Wunder“ aufmerksam machen. Wird nämlich unter Wunder nur eine Thatsache verstanden, welche nur für eine bestimmte Zeit und für gewisse Personen unerklärbar war, ohne überhaupt ihren Zusammenhang nach natürlichen Ursachen zu läugnen: so giebt es zu allen Zeiten viele Wunder, und dem Historiker werden solche in aller Geschichte begegnen, ja, ihm selbst wird

Manches wunderbar oder wunderlich vorkommen, insofern er augenblicklich sich das Eine oder Andere nicht zu erklären weiß. Die unwissenschaftliche Ansicht von einem Wunder ist vielmehr die, daß es eine Thatsache sein soll, die überhaupt nicht unter Naturgesetzen steht. Das ist nun etwas Unmögliches nach natürlicher Ansicht der Dinge, gemäß welcher die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte Statt findet. — Was Strauß an jener Stelle dann noch beifügt, Theophanieen, Engelerscheinungen ꝛc., ist in gleicher Weise undenkbar, und darum nothwendig unhistorisch. Der eigentliche Grund dafür liegt aber in der Psychologie, welche lehrt, daß der Mensch sich selbst allein innerlich als Geist erkenne, sonst überall aber nur Körperliches wahrzunehmen im Stande sei. Darum verschwimmen denn auch wirklich stufenweise nur in's unklare Körperliche alle künstlerischen und dichterischen Darstellungen von Erscheinungen geistiger Wesen, und hören nie auf, Körperliches zu sein. Dem Menschen ist das göttliche Wesen und alles Geistige für sich nothwendig unsichtbar, sinnlich unerkennbar. — Die andere Forderung nun, nach welcher die Wissenschaft wirkliche Thatsachen beurtheilt, daß sie nämlich den Gesetzen der inneren Natur nicht widersprechen dürfen, ist eine so sehr einfache und natürliche, daß wir ja selbst in aller Dichtung die Fehler gegen psychologische Wahrheit verwerfen. Denn wornach sollten wir auch anders das erscheinende Geistesleben der Menschen beurtheilen, als nach den in uns selbst erkannten Gesetzen? Dieser Forderung begegnet aber oft ein ähnlicher Einwand, wie bei den Wun-

dern der wissenschaftlichen Forderung des nothwendigen Zusammenhangs nach natürlichen Gesetzen. Man sagt nämlich: so wenig wir schon alle Gesetze für die äußere Natur kennen, eben so wenig alle inneren psychologischen; also können nach der Uebereinstimmung mit den uns erst bekannten Gesetzen unmöglich Thatsachen als historisch und unhistorisch von einander getrennt werden. Da antworten wir: freilich habt ihr ganz recht, daß wir noch nicht alle Gesetze kennen, und wir gestehen euch gern ein, daß wir Manches noch nicht erklären können; merkt euch: **noch nicht.** Wir fordern aber, daß Alles, was da geschehe, natürlich nach äußeren und inneren Gesetzen verlaufe, und damit, daß wir eine wirkliche Thatsache, äußere oder innere, noch nicht erklären können, hört sie nicht auf, natürliche Thatsache zu sein. Doch Etwas, das da in offenbarem Widerspruch mit den uns bekannten, nothwendigen Gesetzen der Natur steht, ja stehen soll, ist unmöglich etwas Wirkliches, Geschehbares. Nach äußeren oder inneren Gesetzen muß jede Thatsache erklärbar sein, wenn sie auch noch nicht erklärt ist. Die Annahme aber, daß etwa später zu erkennende Gesetze in geradem Widerspruche mit den jetzt anerkannten stehen könnten, ist thöricht; wäre sie es nicht, so würde sie dagegen jeden, auch den geringsten Versuch einer Erklärung von Thatsachen zur Thorheit machen. Doch es müßte Einer ganz und gar in unserer Philosophie und Physik unwissend sein, wenn er Jenes im Ernste behaupten wollte.

Wir kommen zu dem unter 2) angegebenen Kriterium des Unhistorischen. Dieses erkennen wir mit seinen Unter-

ordnungen als für die historische Kritik wichtig und bedeutsam an, in dem Falle, wo wir über dieselbe Thatsache mehrere Berichte neben einander haben, für die nach äußeren Gründen ebenso viel oder wenig Autorität spricht. Hier, sage ich, ist das Feld, welches Strauß mit einer außerordentlichen Umsicht, einem großen Scharfsinn, einer meisterhaften Gewandtheit und nachahmungswürdigen Klarheit behandelt und bebaut hat; hier hat er der historischen Kritik die wesentlichsten Dienste geleistet, was denn auch vorurtheilslose historische Kritiker, wie de Wette noch neuerlich an vielen Stellen seines exegetischen Handbuchs zum N. T., freimüthig anerkannt haben. Für dies Ganze müssen wir aber ja auf den Unterschied des Resultates von dem nach den vorhin aufgestellten Gründen aufmerksam machen. Wo ein Bericht mit jenen natürlichen Gesetzen in Widerspruch steht: ist er nothwendig unhistorisch; während hier eine Thatsache durch Widersprüche und Nichtübereinstimmung bei Vergleichung verschiedener Berichte über dieselbe nur historisch ungewiß, unsicher gemacht wird; mehr nach Wahrscheinlichkeit wird man sich da für den einen oder den andern entscheiden, oder aus mehreren Ueberlieferungen die zu Grunde liegende Thatsache errathen. Auf dieses verschiedene Resultat der historischen Kritik nach 1) und nach 2) hätte Strauß bestimmt aufmerksam machen müssen. Nur unbewußt dunkel scheint ihm dieser Unterschied vorgeschwebt zu haben, wenn er unter I.) sagt: „daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne ꝛc.“ Das Beides steht wie identisch neben einander,

während doch genau zweierlei gesagt ist, mit dem Ersten, daß überhaupt die Wirklichkeit geleugnet, mit dem Andern das Erzählte im Allgemeinen als möglich und wirklich hingestellt wird, und man nur über das so oder so Geschehensein nicht ins Reine zu kommen vermag.

Endlich bleiben uns noch die Kriterien unter II.) übrig, an welchen nämlich positiv eine Erzählung als Sage und Dichtung zu erkennen sein soll. Hier muß uns zuerst auffallen, daß nur ganz allgemein Kriterien für Sagen aller Art angegeben werden, indem unter 2) ganz im Allgemeinen von Vorstellungen und vorgefaßten Meinungen die Rede ist, während doch im Besondern Kriterien für heilige Geschichte erwartet werden mußten, da Strauß hier die für das Mythische in der evangelischen Erzählung geltenden angeben will. In der ganzen näheren Erläuterung über diese Kriterien aber S. 106—111 begegnen wir solcher Berücksichtigung gar nicht, und nur zuletzt S. 110 wird gesagt, daß hier von messianischen Vorstellungen der damaligen Juden die Rede sein müsse. Das ist aber nur beiläufig eine für sich verständliche praktische Andeutung, welche mir durchaus nichts von der nothwendigen Eigenthümlichkeit der Sage und Dichtung in den Evangelien verkündet. Wie unbestimmt sind nun aber diese Kriterien! 1) „ist die Form poetisch.“ Das kann mir doch einzig bezeugen, daß der Verfasser einer solchen historischen Nachricht nicht nur das einfache Interesse der Geschichtserzählung hatte, läßt mich aber für sich über das Historische der Thatsache selbst ganz im Ungewissen, da doch auch wirkliche

Begebenheiten sich poetisch darstellen lassen. Was Strauß dann S. 106 diesem Kriterium als Erläuterung unmittelbar anknüpft: „wechseln die Handelnden hymnische Reden": das wollen wir denn nur als einen Fall aus den vielen möglichen nehmen, in denen uns Etwas in poetischer Form dargestellt werden kann, obgleich es an jener Stelle so dasteht, als ob es die ganze Anwendung der vorangeschickten allgemeinen Bemerkung gebe. Was das Schlimmere aber ist, dies Beispiel gehört eigentlich nicht hierher, sondern unter **I.** c), da, wenn man aus dem Grunde, daß jene Reden länger und begeisterter sind, als sich von der Bildung und Situation der Personen erwarten läßt, die Erzählung als eine Sage annimmt, nur aus dem Widerspruch gegen psychologische Gesetze ein Bericht als nicht historisch aufgewiesen wird. Ich habe hier also nichts weiter als wie vorhin, ein negatives Resultat. Die andere Hälfte des Satzes, den Strauß zur Erläuterung von **II.** 1) giebt, hebt nun aber sogar die ganze Bedeutsamkeit dieses Kriteriums auf. Denn auch das, was eine scheinbar ganz historische Form hat, soll Sage sein können. Und wenn ich dies mit dem Vorigen zusammenstelle, so ist das Resultat: sowohl das in poetischer wie in scheinbar historischer Form Erzählte kann Sage sein, also kurzweg, jeder, der Form nach historische Bericht, und ob die Sache selbst Sage ist oder nicht, darüber kann mich nur der Inhalt selbst belehren. Während nun mit diesem formellen Punkte unter 1) gar nichts ausgemacht wird, ist auch das Kriterium unter 2) über den Inhalt so unbestimmt, läßt mich

Etwas beurtheilen nach einem Andern, ebenso Unbestimmten, das da blos „eher darnach aussehen soll", selbst Sage zu sein, daß gemäß demselben nach den eigenen Worten Strauß's ein sagenhafter Ursprung einer Erzählung je nach Umständen nur mehr oder weniger wahrscheinlich wird. Und auch in den beiden angeführten Beispielen werden wir nichts weiter als mißtrauisch gemacht gegen die geschichtliche Wahrheit einer Angabe, und kommen einzig zu der **Vermuthung**, Etwas möchte wohl eher Mythe als Geschichte sein; Strauß gesteht: „wir kommen damit in den wenigsten Fällen weiter als bis zu bloßer Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines unhistorischen Charakters der Berichte." — Die nähere Erklärung endlich bis zu Ende der Einleitung geht denn auch wirklich darauf hinaus, nur nachzuweisen das mehr oder weniger historische Element einer Erzählung, und wo mit einer größeren Bestimmtheit das Resultat als gewiß ausgesprochen wird, da sind es gar nicht diese positiven Kriterien, nach welchen geurtheilt wird, sondern vielmehr von jenen unter I. angegebenen für das Nichthistorische die entschiedeneren. So S. 107 bei der Geschichte von den Magiern und dem Kindermord zu Bethlehem wird zugestanden, daß nach den positiven Kriterien allein die Geschichte noch nicht sicher für mythisch ausgegeben werden könne, sondern das Entscheidende liegt in dem folgenden Grunde, im Widerspruch mit den Naturgesetzen und den psychologischen Gesetzen, ferner in dem sich gegenseitig Ausschließen zweier Erzählungen in zwei verschiedenen Berichten, und in dem unerklärbaren Schweigen eines andern

Geschichtschreibers. Diese Gründe sind ganz offenbar die unter I. 1) und 2), und in ihrer Wirkung ganz so, wie wir es ausgesprochen haben, daß uns nach den letzteren die Erzählung nur historisch unsicher, nach den ersteren aber bestimmt unhistorisch erscheint. In den Beispielen ferner S. 109 und 110 machen uns selbst nach den Worten Strauß's psychologische Widersprüche und Schwierigkeiten die Erzählungen unhistorisch oder wenigstens verdächtig; in dem letzten Beispiel der Verklärungsgeschichte ist offenbar aber wieder das Entscheidende, daß in der Forderung von einer leiblichen Erscheinung Verstorbener und eines übernatürlichen Glanzes ein Widerspruch gegen die Naturgesetze liegt. — So erscheinen mir die positiven Kriterien für Sage und Dichtung nichtssagend, und wir kommen damit nicht weiter als mit denen unter I.

Unser Urtheil über die ganze historische Kritik von Strauß muß demnach also lauten. Sein Vorurtheil für wissenschaftliche Consequenz hat ihn zweierlei übersehen lassen:

1) S. 107 u. 108 werden an sich natürliche Züge einer Erzählung gleichfalls verdächtig gemacht durch ihren Zusammenhang mit Mythischem, und die Anwendung davon giebt uns das ganze Werk. Das wäre nun schon richtig, wenn vorher eine Erzählung im ganzen Zuschnitt als Sage bestimmt nachgewiesen werden kann; doch wir haben gesehen, daß bestimmt der Historiker nur zum mehr oder weniger historisch Sicheren zu gelangen im Stande ist, da möglicher Weise einer an sich ganz undenkbaren Erzählung irgend etwas Historisches zu Grunde liegen kann, worüber

wir keine Nachricht haben, und jedes Errathen desselben bleibt ebenso gut nur Hypothese, wie die Erklärung des Ganzen aus rein sagenhafter Nachbildung gewisser Vorstellungen. Wollte man dagegen das Letztere als durchaus nothwendig aussprechen: so läßt sich zeigen, wie dann Alles, was für sich als Historisches keinen Widerspruch enthält, durch den bloßen Zusammenhang wieder als historisch geleugnet werden kann, da dieselben Gesetze, welche uns den natürlichen Verlauf der Thatsachen erklären, dann wieder umgekehrt für die Natürlichkeit der Dichtung benutzt werden. Mit einer beschränkten Einseitigkeit, und ohne daß ein Bewußtsein des zu Grunde liegenden Scheins zu finden ist, zeigen uns dies die beiden gegen Strauß gerichteten Schriftchen: „Auszüge aus der Schrift: Das Leben Luthers, kritisch bearbeitet von Dr. Casuar, Mexiko 2836; herausgegeben von J. F. Wurm,“ und: „Beweis, daß Luther nie existirt hat, von v. d. Hagen.“ *)

*) Die letztere Schrift ist ein bloßes Machwerk des Witzes, welches um so widerlicher wird, da sich mit demselben eine große Anmaßung verbindet. — Die erstere Schrift verfährt nun freilich viel gründlicher, ernsthafter und auf keine so absprechende Weise, in ihr besonders aber ist die vollkommenste Anwendung der hier ausgesprochenen falschen Consequenz und ein völliges Uebersehen des Scheins der Wahrheit. Ueber das Ganze, insofern es gegen Strauß gerichtet ist, bemerke ich noch zweierlei: 1) Wurm übersieht, daß er nur gegen eine verderbliche Consequenz einer geschichtlichen Hypothese spricht, und ist sich dessen gar nicht bewußt; vielmehr meint er damit wunderlicher Weise die ganze historische Kritik von Strauß zu vernichten. 2) Die Bemerkung Wurm's in der

2) Zu Ende der Einleitung drängt sich Strauß überall das Gefühl auf, daß wir zu einer bestimmten Sonderung des Historischen und Unhistorischen in den Evangelien so leicht nicht gelangen, und wir an vielen Stellen nur gestehen müssen, nicht zu wissen, was geschehen sei; und die Unterlegung der Behauptung: dann zu wissen, es sei nichts geschehen, weist er sehr richtig ab. Hier hat ihn das Gefühl das Wahre erkennen lassen. Ganz im Widerspruch damit aber stehen §. 10 u. 11, wo Strauß dagegen eifert, daß von den Theologen der Mythusbegriff nicht rein und umfassend genug angewendet worden sei, als müßte geradezu Alles als Sage erklärt werden. Und statt hier oder dort in den Evangelien diese Erklärung nur als Hypothese hinzustellen und dies am Schluß für das Ganze anzuerkennen, fängt die Schlußabhandlung mit der Phantasie an, als sei durch die Ergebnisse seiner Untersuchung über die Nachrichten vom Leben Jesu durchaus Alles vernichtet!

„Nachschrift des Herausgebers" ist durchaus nichtssagend. Denn ich meine, ganz gewiß würde nach 1000 Jahren eine Strauß'sche Kritik, aber keine Wurm'sche, über Luthers Leben eben so natürlich wie seine jetzige über das Leben Jesu erscheinen müssen, vorausgesetzt nämlich, daß die Historiker dann über Luther auch nur noch evangelienartige Berichte vor sich hätten. In unserer historisch wissenschaftlichen und gelehrten Zeit ist nun aber ein solches zu Grunde Gehen aller wirklichen geschichtlichen Nachrichten ganz undenkbar. Deshalb eben hat W. leicht prophezeien von einer „Wahrheit, die da stralen wird in ewiger Herrlichkeit," nicht aber, weil wir etwa der weiteren Bildung unserer Nachkommen solche Kritik überhaupt nicht zutrauen können.

Nach meiner Ansicht kann das Resultat der wirklich wissenschaftlichen, historischen Kritik über die Evangelien nicht anders ausfallen als folgendermaßen, wobei ich an den geeigneten Stellen die Uebereinstimmung Strauß's andeute:

1) Wir sind über die Verfasser der Lebensgeschichte Jesu in den Evangelien durchaus im Ungewissen, da die äußeren Zeugnisse von ihrer Abfassung durch unmittelbare Schüler und Zeitgenossen theils nicht weit genug hinaufreichen, theils nur unsichere Andeutungen geben. (Strauß §. 13.)

2) Die Evangelien sind keine reine historische Schriften, sondern ihre Verfasser haben einen praktisch religiösen Zweck, weshalb die Nachrichten sehr behutsam zu beurtheilen sind.

3) Sie enthalten viele Erzählungen, welche wegen ihres Widerspruchs gegen natürliche Gesetze nothwendig unhistorisch sind. (Strauß §. 15, I. 1).)

4) Unter den vier verschiedenen Berichten sind selbst viele Widersprüche, wodurch einzelne Begebenheiten historisch unsicher gemacht werden. (Strauß §. 15, I. 2.)

5) Vieles, was unhistorisch oder historisch unsicher erscheint, läßt sich erklären als entstanden in sagenhafter Ausbildung schon vorhandener Vorstellungen oder durch sagenhafte Ueberlieferung. Doch bleibt dies immer nur Hypothese der Erklärung, und wie viel Historisches hier oder dort zu Grunde liegen möge, läßt sich keinesweges mit Sicherheit bestimmen.

Hiermit meine ich nun bestimmt meine Ansicht von der historischen Kritik und ihren Principien für jede geschichtliche Behandlung, und in wie weit sie von der Strauß's abweicht, ausgesprochen zu haben. Es bleibt noch übrig, diese in das rechte Verhältniß zur Dogmatik zu setzen, wornach zugleich die Art und Weise, wie Strauß dies zu bezwecken versucht hat, zu beurtheilen sein wird. Hier ist für das Letztere schon zweierlei durch das Obige gewonnen: 1) wir haben gezeigt, wie Strauß in seiner Schlußabhandlung seinen Zweck nicht erreicht hat; und es wird hier nur darauf ankommen, zu untersuchen, ob er recht daran that, um mit der Dogmatik sich zu verständigen, gerade diesen Weg zu wählen; 2) aber erhellt aus unsrer Abhandlung über die historische Kritik, daß Strauß zwar der Ausführung nach meistens in seinem „Leben Jesu" eine solche Behandlung der Evangeliengeschichte gegeben hat, wie wir sie für alle Geschichte mit was immer für einem Namen, sobald wir wissenschaftlich verfahren wollen, fordern müssen, aber doch fälschlich seinen Standpunkt nicht frei, sondern gleichsam nach einem theologischen Fachwerk gewählt hat, dadurch die Bedeutung der historischen Kritik falsch auffaßt, und in seiner Beurtheilung selbst vom Wege der wissenschaftlichen historischen Kritik zuweilen abweicht. Hierin liegt zum Theil schon eine subjektive Erklärung, wie Strauß dazu gekommen sei, sich auf eine verkehrte Weise mit der Dogmatik zu verständigen. Wir sagen: Der kritische historische Standpunkt ist der einzig wissenschaftlich zu gestattende, und für die Wissenschaft lassen wir keine Sonderung von heiliger und

profaner Geschichte zu. Diese nothwendige Forderung der Wissenschaft hat unsern Strauß nun immer in der Ausführung unwillkührlich richtig geleitet, und wo er streitet, da urtheilt er bestimmt nach solchen wissenschaftlichen Grundsätzen. Aber das Princip ist ihm nicht klar. Deshalb, wo er philosophirt, läßt er sich durch die falsche Hegelsche Logik immer wieder von dem rechten Wege abziehen; so spricht er mit Hegel Schlußabh. S. 742 u. 743 neben der sinnlichen Geschichte von einer absoluten, von einem universellsten Geschehen, während die Wissenschaft kein Geschehen des Absoluten kennt, und für sie Alles, was geschieht, durch einzelne Personen, einzelne Begebenheiten, einzelne Gegenstände geschieht und durch kein universale, da sie keinen Begriff und keine Idee als Personen kennt. Für diesen Irrthum Strauß's ist sehr wichtig sein Sendschreiben an Ullmann, Streitschrr. III. S. 154 ꝛc., wo er unter Anderem sagt: „Vollkommen einverstanden bin ich erstlich mit dem Satze, daß die Geschichte des Ursprungs einer Religion, um so mehr, je mehr sie in Wahrheit eine neue Geistesschöpfung ist, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter habe; daß in einer solchen Außerordentliches, Unerklärbares vorkommen müsse, sofern aus einer großen göttlichen That von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit folgen." — Das ist ganz unwissenschaftlich gesprochen, wenn hier von Geschichte als Wissenschaft die Rede ist.

Wenn nun aber Strauß trotz dem, daß er hintennach alles durch die historische Kritik Zerrissene speculativ wieder

zusammenzuzimmern verstand, am Ende seiner Kritik ein Lamento aufschlagen mußte über die Verwüstung, welche sie im christlichen Glauben angerichtet habe: so muß unser Klagelied wohl noch jämmerlicher lauten, da wir jenes Kunststück bereits verworfen haben. Denn allerdings steht unserer historischen Kritik die Dogmatik und mit ihr der Kirchenglaube streitend gegenüber. Daß unsere Stellung aber eine andere ist, als die Strauß's, ist durch zweierlei schon angedeutet. Einmal sehen wir das Resultat der Kritik anders als er an, indem wir darin keine allgemeine Vernichtung, sondern zum großen Theile nur das Ergebniß der Ungewißheit wahrnehmen; zum Andern aber sehen wir darin gar nicht eine Zerstörung unsers Christenglaubens, der keine historische, sondern religiös philosophische Wahrheit ist. Doch, es bleibt immer der Zwiespalt mit der Dogmatik. Gut denn; so wollen wir Feld und Waffen beschauen, ob sie so sind, daß wir kämpfen dürfen. Was ist denn diese Dogmatik? was will sie? ist sie eine Wissenschaft? ist sie eine wissenschaftliche Behandlung der Geschichte? Ist sie dies und will sie nichts Anderes sein: wohl, da ist das Feld dasselbe, es kommt nur auf die Waffen an. Mit anderen Worten: ist die Dogmatik eine wissenschaftliche Behandlung der Evangelien als Geschichte: so sagen wir ihr, für eine solche giebt es nur jene Eine, kritische Methode. Ist die Dogmatik aber darüber nicht mit uns einig: so komme sie mit uns auf das Gebiet der Philosophie; denn das ist ein Streit über wissenschaftliche Principien. Hierfür bin ich so frei, die Dogmatik auf meine in Obigem

ausführlich und bestimmt ausgesprochene Ansicht zu verweisen. Sind wir aber über diese Principien einig: so ist jeder andere Streit bei der Anwendung derselben auf das Einzelne weniger wesentlich und muß sich leicht in Ruhe schlichten lassen. Ist die Dogmatik aber keine Geschichtswissenschaft, sondern irgend ein Anderes: so weiß ich vorläufig nicht, was sie denn die historische Kritik anfeindet, oder weshalb diese jene für einen Feind ansieht. Denn z. B. Tasso, Don Carlos und Wallenstein sind geschichtliche Personen; aber auch Goethe schildert einen Tasso, und Schiller einen Carlos und Wallenstein. Ich sage: aber — denn Goethe und Schiller haben keine Geschichtserzählung geben wollen. So verschieden hier auch die beiderseitigen Schilderungen sind, so beunruhigt es uns nicht; wir sind nämlich darüber einverstanden: ebenso wenig, wie der Historiker vom Dichter fordert, er solle das Bild seines Helden nur strenge nach den von ihm gegebenen Zügen aufstellen, darf der Dichter vom Historiker verlangen, er solle die Schöpfung seines Geistes in die geschichtliche Person hineinzwängen. Beide haben nichts mit einander zu streiten; denn sie haben ein verschiedenes Interesse, und nur der Historiker das der strengen Wissenschaft. So kann der Historiker auch demjenigen gern gewähren lassen, der für religiöse Erbauung die eine oder die andere geschichtliche Person darstellt, wenn er nicht treu der Geschichte nacherzählt; denn dieser will ja nicht wissenschaftlich belehren. Aber umgekehrt wäre es auch ebenso thöricht, wenn dieser seine Schilderung dem Geschichtsschreiber aufdrängen wollte.

Sie können beide friedlich neben einander gehen. — Allein die Dogmatik hat sich bisher eine andere Stellung zu geben gesucht. Sie hat eine Lehre von Christus; und obgleich sie nicht Geschichtswissenschaft sein will, will sie doch strenge auf geschichtlichem Grund und Boden bleiben, und stellt sich dem historischen Kritiker, welcher anders redet, feindlich gegenüber. So erscheint es denn nöthig, die von ihr gemachten Ansprüche näher zu beleuchten. Mit der Lehre von Christus widerspricht jede, auch die sogenannte rationalistische Dogmatik, mehr oder weniger der Geschichte und besonders unserer Forderung der Beurtheilung nach natürlichen Gesetzen. Wollen wir nun hier aufs Reine kommen, so wird es nöthig sein, da die Lehre von Christus nur ein in der Mitte der Dogmatik stehender Theil ist, um diese gehörig zu würdigen, den Zusammenhang des Ganzen aufzufassen und ihm seine Bedeutsamkeit zu bestimmen.

Christus ist freilich der persönliche Hebel in der Schilderung, welche die Dogmatik giebt, und er nimmt in ihr auch deshalb den bedeutendsten Platz ein, weil sich die Lehren über ihn am ausführlichsten von allen seit der einfachen Ansicht der ersten Christenlehre des N. T. bis in unsere Tage ausgebildet haben; da aber die Dogmatik ein System von Lehren zu sein vorgiebt: so müssen wir nach der Lehre suchen, die in ihrem Mittelpunkte steht. Das ist nun offenbar die sogenannte **Heilslehre.** (Cf. de Wette Dogm. 1ster Thl. §. 229.) *) Hierfür haben wir auf ihre

*) Strauß Schlußabh. S. 694 flgd. giebt für seinen Zweck

einfache Darstellung in den Evangelien zurückzusehen, nicht allein, weil dadurch die Fortbildung und Entwicklung der späteren Zeit sich klar vor Augen stellen wird, sondern weil für den Streit der Dogmatik mit der historischen Kritik die Evangelien das eigentliche Feld sind, auf welchem sich beide treffen können. Doch müssen wir von vornherein bemerken, daß wir in unserm Streite nicht rein die Evangelien gegenüberstellen können, zuerst die Evangelien nicht, weil der größte Theil unserer dogmatischen Lehren außer denen über Christus, nicht aus diesen, sondern aus den Briefen, besonders den Paulinischen, genommen ist, sodann aber gehört auch weder den Evangelien, noch den Briefen die dogmatische Art der Zusammenstellung der Lehren, sondern diese ist das Werk der wissenschaftlichen Theologie. Deshalb möge man im Verfolg unserer Verhandlung wohl unterscheiden, wo wir über den Grundgedanken der ausgesprochenen Lehren reden, es also auch mit dem N. T. selbst zu thun haben, und da, wo wir die Art ihrer Zusammenstellung besprechen, uns also nur die Dogmatik gegenübersteht. Wir

natürlich zuerst die Christologie und bringt nachher erst das Andere nach. Sehen wir aber darauf, von welchen Begriffen auch dort sogleich bei der Lehre von Christus ausgegangen wird, vom Messiasbegriff nämlich: so erhält dieser ja erst seine Bedeutung durch die Lehre von den Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen. Der geschichtliche Anfangspunkt für die christliche Lehre ist natürlich Christus selbst; aber insofern diese im Zusammenhang mit dem Früheren und Späteren betrachtet wird, muß eine allgemeinere Lehre darüber stehen, nach welcher dieser Zusammenhang bestimmt wird.

verweisen aber auf die einfache und gründliche Zusammenstellung der hierher gehörigen Lehren in de Wette's Dogm. Thl. 1. §. 246 flgd. Die Grundgedanken sind: Gott liebt die Welt, und deshalb will er ihr wahres Heil. Die Menschheit aber ist von Gott abgewandt, und durch Offenbarungen sucht Gott dieselbe mit sich zu vereinigen und zu versöhnen. Dies ist der göttliche Rathschluß zur Erlösung und Heiligung der Welt. Das Hauptwerkzeug für die Verwirklichung des göttlichen Plans ist Christus, welcher durch seine Sendung, sein Leben und seinen Tod jenes Werk Gottes erfüllt und vollendet hat. Alles Frühere war nur Vorbereitung, alles Spätere ist nur Entwicklung und Folge. — An diese Eine, im Mittelpunkt der ganzen Dogmatik stehende Lehre schließen sich nun die anderen auf eine sehr natürliche Weise an. Gottes Rathschluß und Weltplan wird hier bezeichnet; dadurch findet eine ausführliche Lehre über das Wesen und die Wirksamkeit Gottes ihren Platz (Theologie im engeren Sinne). Das Hauptwerkzeug für die Ausführung seiner Zwecke ist natürlich der Mensch; so erscheint die Wirksamkeit des letzteren als eine Offenbarung durch Gott (Offenbarungslehre). Jesus Christus aber ist der Vollender dieses Werkes; deshalb eine ausführliche Lehre über seine Person und seine Wirksamkeit (Christologie). — Dies sind die Lehren, welche sich ausbilden mußten, insofern wir auf jene eine Seite der Heilslehre sehen, nämlich auf das thätige Subjekt und seine Hülfsmittel. Die andere ist die des Objekts, nämlich die Menschheit. Dafür entwickeln sich dann die Lehren über die

Natur und das Wesen des Menschen, über seinen Zustand zur Zeit der Erscheinung Christi rc. (Anthropologie.) Wie wirkt aber Christus auf diesen? oder, welche Veränderung hat nun jene Haupthandlung der göttlichen Vorsehung, die Sendung Christi und die Offenbarung durch ihn auf die Menschheit und auf den Einzelnen hervorgebracht? Hierauf antworten, da hiermit nach den ferneren Folgen der göttlichen Wirksamkeit gefragt wird, die weiteren Lehren der Heilsordnung, über den Glauben, die Rechtfertigung durch denselben rc. Ferner, da jene Erscheinung Christi vorübergegangen ist: so müssen an ihre Stelle äußere, von ihm gewählte Hülfsmittel getreten sein, weil die Wirksamkeit Gottes immer fortwährt. Hierher gehört die Lehre von der Kirche, den Sakramenten rc. Endlich machen den Schluß die Lehren der Hoffnung, wie sich jene göttliche Wirksamkeit auch in den Erscheinungen nach diesem Leben bewähren wird (Eschatologie).

Dies ist das Gerippe jedes christlichen dogmatischen Systems; und ich habe absichtlich das Ganze so anschaulich und geordnet wie möglich aufgestellt. Verständigen wir uns nun über die Bedeutung desselben. Der Betrachtung unterliegt darin die sittlich religiöse Entwickelung der Menschheit und des einzelnen Menschen, und zwar so, daß dieselbe angesehen wird als gewirkt durch die Veranstaltungen und Vorkehrungen Gottes. Ich frage: haben wir nicht neben der Dogmatik noch bestimmte Wissenschaften, welche gleichfalls jene Ausbildung des einzelnen Menschen und der Menschheit zum Gegenstand ihrer Betrachtung haben?

Gehört er nicht auch der Geschichte? sei es allgemeine Geschichte, Culturgeschichte, Geschichte der Philosophie oder Religionsgeschichte. Jene sittlich religiöse Entwicklung des Einzelnen aber, ist sie nicht auch ein Vorwurf der psychischen Anthropologie? Offenbar. Der Gegenstand der Betrachtung ist also im Ganzen derselbe, und nur die Art und Weise derselben muß eine verschiedene sein. Nehmen wir nun diese letzteren Disciplinen, abgesehen von der Dogmatik, einmal für sich: so machen sie alle den Anspruch, Wissenschaften zu sein, und deshalb eine wissenschaftliche Behandlung zu geben; also ihrem Gehalte und ihrer Form nach zur Wissenschaft zu gehören. Daß nun die letztere keine willkührlich zu wählende, sondern eine nothwendig bestimmte sei, darüber belehrt uns die Logik. Ganz allgemein und unbestimmt freilich wird oft alles dasjenige Wissenschaft genannt, welches als eine Masse von Erkenntnissen in einer äußerlich geregelteren Anordnung aufgestellt wird; und dieser gemeinen Weise gemäß tritt gar Vielerlei unter dem Namen einer Wissenschaft auf, nur weil es §§.= und Capitel=Eintheilung hat. Wir werden bestimmter auf diese Form und den für sie passenden Gehalt zurückgehen müssen. Die Logik als Lehre von den Gesetzen und Regeln des Denkens beschäftigt sich mit der Aufstellung der Formen, in welchen wir alle Erkenntnisse auffassen können und müssen. Das Denken dient uns nämlich nur zur Wiederholung unserer Erkenntnisse vor dem Bewußtsein; und der Gehalt derselben kann nicht aus ihm entspringen. Die Logik wird demnach, um ihre Gesetze mit Sicherheit fest=

stellen zu können, sich gründen müssen auf eine Erkenntniß von der Art unsers menschlichen Erkennens überhaupt. Dann aber für jede Anwendung des Denkens auf irgend einen Gehalt unserer Erkenntnisse werden wir uns nur auf die Logik zu berufen haben, welche die Regeln dafür aufstellt. Die hauptsächlichsten psychologischen Erkenntnisse nun, welche der Logik zu Grunde liegen, sind diese: *) 1) unser Geist als sinnliche Vernunft ist eine selbstthätige Erkenntnißkraft, welche aber der Anregung bedarf, deshalb wird sich die Form unserer Erkenntniß nothwendig bestimmen nach beiden Seiten; nach dem, was sie anregt, und nach dem, wie sie dann erkennend thätig ist; 2) unsere Vernunft ist keine Schöpferin der Gegenstände, sondern nur das Vermögen der Erkenntniß derselben; deshalb müssen ihr die Gegenstände gegeben werden, welche sie aber nur in der eigenthümlichen Form ihres Erkennens aufzufassen vermag; 3) Alles, was wir erkennen können, ist entweder außer uns oder in uns; in uns allein erkennen wir den

*) Ich bin genöthigt so ausführlich zu werden, um das Ganze meiner Ansicht, welche hier zerstreut zum Ausspruch kommen muß, gehörig zu begründen. Denn wären wir Alle über die Gesetze der Logik einig: so hätten wir uns einfach darauf zurückzuweisen. Nun aber bei der zur Mode gewordenen Unlogik ist man gezwungen, auf das Feld, welches aller Philosophie zur Grundlage dient, auf die Psychologie den Gegner fortzuführen, weil er sich da nicht so leicht hinter gedankenlosen Worten verbergen kann. Mit Kant und Fries schien in diesen Dingen unter den Philosophen ein Einverständniß sich bilden zu wollen; aber die neueste Philosophie hat es wieder zerstört.

Geist; 4) dasjenige, welches unsere Vernunft zum Erkennen angeregt hat, der Gegenstand, ist unmittelbar klar; der Form aber, in welcher wir ihn erkennen, werden wir uns nur durch Denken bewußt. — Auf diesen einfachen psychologischen Erfahrungen gründet sich das Geschäft der Logik, uns die Gesetze anzugeben, nach welchen wir vollständig zum Bewußtsein unserer Erkenntnisse kommen. Die allgemeinste Form, sagt sie nun, ist dafür die der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine; sie nennt diejenigen Formen dieser Unterordnung, in welchen wir uns vollständig unserer Erkenntnisse bewußt werden, die systematischen Formen; und ein Ganzes von Erkenntnissen unter diesen Formen heißt eine Wissenschaft. Eine Wissenschaft nun, in welcher wir zum Gehalt Thatsachen haben, und diese als Besonderes dem Allgemeinen, welches Gesetz heißt, unterordnen, nennen wir eine theoretische Wissenschaft, eine Theorie. Dies ist demnach die vollständigste wissenschaftliche Form der Erklärung. Allein in dieser Vollständigkeit gelingt uns die Erklärung nur da, wo wir zu Gegenständen Massen haben und diese den Gesetzen der Bewegung unterordnen, weil hier die Beschaffenheit des Körpers vollständig dem nothwendigen (mathematischen) Gesetz unterliegt; sobald wir aber die Gegenstände anders betrachten als in diesem Verhältnisse derselben als Massen gegen einander: so erhalten wir immer eine Beschaffenheit, welche wir nach jenem nothwendigen Gesetz nicht erklären können. Deshalb wird von hier aus in andern Wissenschaften die Erklärung immer unvollständiger; wo aber eine solche Unterordnung gar nicht

möglich ist, wird es keine wissenschaftliche Erklärung geben können. Was sind nun die psychische Anthropologie und die Geschichte? Offenbar Wissenschaften. Denn jene hat zu ihrem Gehalt die Thatsachen unsers innern geistigen Lebens und ordnet dieselben allgemeinen Gesetzen unter. Die Geschichte hat für sich nur äußere Thatsachen festzustellen; aber jede Geschichte, die nicht nur chronikenartige Zusammenstellung von Begebenheiten giebt, sucht die einzelnen Thatsachen gleichfalls nach Gesetzen zu erklären. Freilich gelingt beiden die wissenschaftliche Erklärung aus oben angeführtem Grunde nicht vollständig, und unter sich sind sie auch in Beziehung darauf verschieden; aber Wissenschaften sind sie doch nur deshalb, weil sie überall eine solche Erklärung nach Gesetzen zulassen. So wird also der psychischen Anthropologie die Aufgabe, auch die sittlich religiösen Erscheinungen des geistigen Lebens im Menschen nach Gesetzen zu erklären; der Geschichte aber gleichfalls, die sittlich religiöse Ausbildung der Menschheit in erklärenden Zusammenhang nach Gesetzen zu bringen. Dazu haben wir noch die Bemerkung zu stellen, daß die Gesetze, nach welchen jene Wissenschaften erklären, natürlich und nothwendig genannt werden, weil sie aus der Natur unsers menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit hervorgehen. In der Psychologie nämlich fassen wir alle inneren, geistigen Erscheinungen zusammen so, wie sie uns erscheinen, und aus der Form dieser ihrer Erscheinung entspringen die natürlichen Gesetze für die Erklärung; in der Geschichte haben wir es mit dem erscheinenden Zusammenleben der

Menschen zu thun, deren Thätigkeit eine Thätigkeit nach Zwecken ist; die Gesetze für die Erklärung der Erscheinungen auf diesem Gebiet werden also aus der Natur unsers sich entwickelnden und nach Zwecken handelnden Geistes hervorgehen müssen.

Sehen wir nun von hier auf die Dogmatik zurück: so mögen wir dem Ganzen, insofern wir die wissenschaftliche Form in gemeiner Weise nur in einer gewissen äußeren Anordnung finden wollen, für die Ausführung den Namen einer Wissenschaft gern gönnen; in Beziehung aber auf das Andere, Bedeutendere, logisch Entscheidende kann ihr derselbe nicht zukommen, da sie ja nach den oben aufgestellten Grundgedanken die einzelnen Erscheinungen des sittlichen und religiösen Lebens im Ganzen der Menschheit und im Einzelnen nicht unter den natürlichen Gesetzen, sondern unter der Wirksamkeit Gottes betrachtet. Für's Erste also nur auf das Negative in der Unterscheidung der Dogmatik von jenen Disciplinen gesehen: so haben die letzteren eine von der der ersteren ganz verschiedene Betrachtungsweise desselben Stoffes, welche nach unsrer Darstellung nur bei jenen im strengen Sinne der Wissenschaft gehört. Deshalb stehen sie gar nicht einander gegenüber und haben sich in keinen Streit mit einander einzulassen; vielmehr wird jeder Streit ein Verkennen der wesentlichen Verschiedenheit sein. Wie dies für die ganze Dogmatik gegenüber jenen Wissenschaften gilt: so auch natürlich für einen einzelnen Theil derselben einer von diesen. Wenden

wir dies auf die Lehre von Christus an. Nach ihrem obersten Grundgedanken betrachtet die Dogmatik auch das Leben und die Wirksamkeit Jesu; also nicht nach wissenschaftlicher Erklärung aus natürlichen Gesetzen. Das geht nun die Geschichte als Wissenschaft gar nichts an, deren Aufgabe darin besteht, auch das Leben und die Werke jedes einzelnen Menschen nach ihrem natürlichen Zusammenhang aufzufassen und darzustellen. Ihre Kritik muß also nothwendiger Weise alles dasjenige verwerfen, welches als diesen natürlichen Gesetzen widerstrebend und widersprechend geschildert wird; was hat sie sich um die Dogmatik zu kümmern, welche ja nach einem ganz andern Princip beurtheilt und erklärt? Sind die Evangelien die Quellen für beide Arten von Darstellungen: gut; so müssen sie für beide eine ganz verschiedene Bedeutung nach ihrer Beschaffenheit haben. Die historische Kritik zeigt nun, daß in diesen Schriften offenbar nicht das reine Interesse der wissenschaftlichen Geschichtschreibung herrscht, weshalb sie sorgfältig zu prüfen und zu sondern bemüht sein muß, da ja in der That einmal die Geschichtswissenschaft für ihre Darstellung des Lebens Jesu keine andere Quelle von Bedeutung hat. Diese unsere Prämissen muß jede Dogmatik uns zugeben, und thut es mit eigenen Worten oder in der Ausführung ihres Systems, daß sie nämlich den Zusammenhang ihres Stoffs nicht nach den natürlichen Gesetzen erklärt, denn ihr oberstes Princip ist die Wirksamkeit Gottes; und ferner, daß die Evangelien keine wissenschaftlichen Geschichtsbücher sind; — da ist denn gar kein Streit ab-

zusehen zwischen der Dogmatik und der wissenschaftlichen Geschichtsbehandlung der Evangelien.

Dies muß sich aber noch bestimmter dann herausstellen, wenn wir es unternehmen, nicht blos negativ, wie geschehen, eine wesentliche Verschiedenheit zwischen der Dogmatik und der Geschichte nachzuweisen, sondern vielmehr zu untersuchen, gegenüber dem, wie der Zusammenhang der Thatsachen in der Geschichte und Psychologie ein wissenschaftlicher ist, von welcher Art die Auffassung und Beurtheilung denn eigentlich in der Dogmatik sein möge. — Die Dogmatik geht aus von dem Princip der Wirksamkeit Gottes. Auf welche Weise schildert sie dieselbe? 1) sie giebt dem wirksamen Gott einen **Zweck**: das Heil der Welt, Versöhnung derselben mit sich. De Wette Dogm. I. §. 247. §. 276, die ganze Welt unter diesem Heil ist das Reich Gottes §. 253. — 2) Dieser Zweck wird von Gott erreicht nach einem Plan, Rathschluß, durch **Mittel**, §.§. 247; 275—278; er wird erst erreicht nach einem Kampfe §. 253. — Wenn nun behauptet wird, hierdurch werde eine bestimmte Erkenntniß von der Art göttlicher Wirksamkeit gegeben: so behaupte ich dagegen, daß dieselbe mit unsern Ideen vom Wesen Gottes gar nicht im Einklang stehe. Denn wir glauben, daß Gott ein reiner Geist, ein allmächtiges und allweises Wesen sei. Aber nicht für einen reinen Geist, sondern nur für ein geistiges Wesen, welches körperlich zugleich mit der Körperwelt in Berührung kommt, ist eine **vermittelte** Wirksamkeit nothwendig; nicht für ein allweises, sondern nur für ein zur Weisheit stre-

bendes Wesen paßt Fortschreiten, **Vorwärtsgehen zum Endzweck;** nicht ein allmächtiges, sondern nur ein Wesen mit beschränkter Kraft muß, um einen Zweck zu erreichen, nach **Mitteln** greifen. Gott kann also nicht in dieser Weise wirken, daß er einen bestimmten Zweck habe und zu seiner Erreichung Mittel zu wählen brauche; denn was er will, muß nach seiner Allmacht unmittelbar geschehen; und wie hätte er zu wählen in dem, was er wollte, da nur Eins, das Wahre und Weiseste, göttlich sein kann! Wie nun? Wir haben denn doch den Glauben an eine göttliche Weltregierung; an einen Gott, der mit Allmacht und Weisheit die Welt lenkt; wie sollen wir uns diese Wirksamkeit Gottes vorstellen? Da ist der Knoten, welcher sich aber so natürlich und gleichsam von selbst löset. Sehen wir jene Vorstellung der Dogmatik an: so ist jenes Wirken nach einem Zweck durch Mittel offenbar die Art, wie der Mensch auf Erden thätig ist. Und nun, weil wir eben keine andere bestimmte Erkenntniß haben von geistigem Wirken und Handeln, so können wir auch die göttliche Wirksamkeit in **positiven** Aussprüchen uns nicht anders als in der menschlichen Weise vorstellen. Setze ich aber das Eine für das Andere: so rede ich **bildlich;** jene Vorstellung von dem göttlichen Wirken ist also eine bildliche. Nun ist aber wohl zu merken: da ich hier nicht das Eine und das Andere bestimmt neben einander habe, sondern nur das Eine, d. h. die Art des menschlichen Wirkens, ich nun aber doch auch bestimmt das Andere aussprechen will und dafür keine andere Vorstellung als die des Einen

habe: so bekommt meine bildliche Rede die Eigenschaft des Nothwendigen. Also, es ist bildlich gesprochen, wenn ich mir das göttliche Wirken als ein Handeln nach Zwecken mit Mitteln ausspreche; aber dies Bild ist ein nothwendiges; jede positive Vorstellung von der göttlichen Wirksamkeit ist nothwendig bildlich.

Nun ist Gott der Grundgedanke jedes Glaubens, und jede gläubige Weltansicht geht von ihm aus. Wenn aber die Wirksamkeit Gottes von uns Menschen nicht anders als unter einem Bilde ausgesprochen und dargestellt werden kann: so muß jede Anschauung der Geschichte unter dem Princip der göttlichen Wirksamkeit, d. h. des Glaubens, nothwendig eine bildliche sein. Und eine jede positive Religion giebt eine solche gläubige Weltansicht. Hier haben wir es aber nicht mit einem leeren, willkührlichen Bilderspiel zu thun, sondern sowohl der ikonoklastische Pedantismus der Gelehrten wie der Abscheu der gewöhnlichen Gläubigen gegen die luftigen Bilder möge durch die Einsicht belehrt und beruhigt werden, daß 1) **nothwendig** jede positive Glaubensdarstellung eine bildliche sein müsse, und diese aesthetische Wahrheit die ihr eigenthümliche sei; 2) die Wahl des religiösen Bilderkreises einer positiven Religion ganz und gar nicht das Werk der Willkühr sei, sondern daß sie aus den Fortschritten des menschlichen Geistes im Bewußtwerden der religiösen und sittlichen Wahrheit nothwendig hervorgehe, und ihnen gemäß selbst ausgebildet und verändert werde. Denn das ist einzig das große erhabene Werk jeder positiven Religion,

getrieben durch eine bessere Erkenntniß der Wahrheit den todten geschmacklosen Bildern einer veralteten positiven Glaubensanschauung neue, schönere entgegenzusetzen, durch welche die erkannte Wahrheit auf genügende Weise anschaulich gemacht wird. So sehe ich den Gang der Entwicklung der religiösen Wahrheit unter den Menschen. Unerkannt und allmälig regt sich in den Völkern als ein Bedürfniß eine neue Wahrheit; und da unterscheidet sich denn in ihnen das Werk der Philosophen von dem der Propheten darin, daß jene die wissenschaftliche Begründung der neuen zum Durchbruch ringenden Wahrheit geben, während diese mit der Allgewalt der Poesie eine neue Begeisterung und Glaubensanschauung zum Siege führen. So trat auch das Christenthum als Siegerinn auf durch die erhabenere Schönheit der Vorstellung von Gott unter dem Bilde eines liebenden Vaters, durch die reinere Schönheit des Lebens unsers Herrn in frommer Gesinnung, und vernichtete die lästig gewordene Herrschaft der unschöneren Bilder von einem strafenden, zornigen König im Himmel, so wie die engherzige Lebensansicht der gemeinen, todten Werkheiligkeit unter den Juden. Und als im Verlauf der Zeit diese letztere wiederum allen lebendigen Glauben gefangen genommen hatte, da war es das große Werk unsers Propheten Luther, uns aufs Neue die Herrschaft des christlichen Lebens in wahrer, frommer Gesinnung zu erringen. Aber die alten Bilder und die alte gläubige, bildliche Geschichtsanschauung blieben unverändert stehen; denn erst später erschien die große Umwälzung in der Wissenschaft, vor Allem in der Philo=

sophie, welche durch eine neue Begründung aller Wahrheit auch den Vorurtheilen der wissenschaftlichen Ausbildung unsers positiven Christenthums den Krieg erklärte. Damals siegte die Wissenschaft, und die ganze positive Religion wurde fast wie ein Vorurtheil und Aberglaube verachtet. Nun aber bildeten die größten Dichter unsern Geschmack, große politische Ereignisse führten unsern Geist aus den Stuben der Gelehrsamkeit hinaus in das große, öffentliche, frisch bewegte Leben; und während nun der Glaube dem Eigennutz und der Engherzigkeit der Alltagsgesinnungen als ein Bedürfniß entgegentritt, haben wir zweierlei Erscheinungen kämpfend gegen einander, aus denen sich aber früher oder später — so hoffen wir — der rechte Sieg entwikkeln wird. Ich meine nämlich, von der einen Seite bedroht uns eine geistlose Reaction für den alten Buchstaben und die alten, abgeschmackten Bilder; auf der andern aber hat der freie Geist und der Geschmack im Volke noch nicht den Frieden gefunden mit der positiven Religion, und ringt meist nur noch verneinend und verwerfend gegen das Todte, Geist- und Geschmacklose. Eine neue Reformation steht uns bevor.

Hier ist die so einfache und klare philosophische Ansicht, welche über das ganze Gebiet der Religion das hellste Licht verbreitet. *) Vermöge der Einsicht nämlich, daß der

*) Fries gebührt das große Verdienst, die Entdeckung dieses aesthetischen Elements in den positiven Religionen gemacht und die philosophische Begründung gegeben zu haben; und

positive Ausspruch aller Glaubenswahrheit, daß die positive Darstellung jeder gläubigen Weltansicht und Geschichtsbetrachtung bildlich sein müsse — was wir gezeigt haben —, und ferner, daß die religiösen Glaubensbilder sich dadurch von allen anderen unterscheiden, daß sie nicht willkührlich gewählte, sondern nothwendige sind und gemäß der allgemeinen Ausbildung unsers Geistes in Wahrheit und Geschmack selbst der Ausbildung und Fortentwicklung unterliegen; vermöge dieser Einsicht, sage ich, ist die Entscheidung über den Streit des freien Denkens mit der Geschichtserzählung in den Evangelien und den Systemen unserer Dogmatik einfach und klar. Ich will versuchen, diese Entscheidung zu geben.

Ueber die Evangelien haben wir oben die Wissenschaft reden lassen und gesehen, daß auch die evangelische Geschichte, als solche rein wissenschaftlich betrachtet, nach denselben Gesetzen und Kriterien beurtheilt werden müsse, wie

---

dies ist eine der neuen Wahrheiten, mit welchen der in der philosophischen Methode seinem Kant so getreue Schüler, jener dürren wissenschaftlichen Zeitrichtung abgekehrt, mitten in unserm für That und Schönheit lebendigen Geistesleben als unser Lehrer dasteht. Die sogenannte neueste Philosophie hat die Welt eine Zeitlang mit ihrem Schattenspiel unterhalten; aber wir fangen an, ihre Verworrenheit und Unklarheit zu erkennen und derselben überdrüssig zu werden. Jeder neue, wahre Fortschritt in der Philosophie aber wird, der kritischen Methode getreu, an die Resultate von Fries's Philosophie anzuknüpfen haben. — Für das Obige vergl. Fries Handbuch der Religionsphilos. 3tes B. „Von den positiven Religionen."

jede andere Geschichte; daß ferner das Resultat dieser rein wissenschaftlichen Forschung uns nur kurze, sichere Grundzüge von dem Leben Jesu zurückläßt. Hier steht Strauß mit seinem „Leben Jesu" als Kämpfer der Wissenschaft gegen das Vorurtheil aller derer, welche zwischen profaner und heiliger Geschichte unterscheiden (doch nur der Ausführung, nicht seinen philosophischen Ansichten nach, wie oben dargethan). Doch diese wissenschaftliche Untersuchung kann dem Glauben nicht genügen, eben weil die Evangelien keine trockene Geschichte sind. Sie sind vielmehr eine lebendige Darstellung einer neuen, religiösen, gläubigen Weltansicht, welcher das Leben und Wirken des Propheten derselben zu Grunde liegt. Darum muß sie eine bildliche sein, und die Wissenschaft thut unrecht, wenn sie ihre Bilder nicht blos für ihre Benutzung zur wissenschaftlichen Ansicht, sondern im Allgemeinen verwirft. Der theologischen Dogmatik gebührt das Verdienst, uns dieselben gerettet zu haben.

Was ist nun aber diese Dogmatik? Ihr Inhalt sind die Bilder der positiven Religion; unsere christliche Dogmatik will uns den positiven, bildlichen Ausspruch unserer neuen, christlichen Weltansicht geben. Und was giebt sie vor, zu sein? Eine Wissenschaft, ein wissenschaftliches System. Das ist ein Irrthum; indem aber meist das alte Vorurtheil der über jede andere Erkenntniß erhabenen wissenschaftlichen festgehalten wird, wird der Irrthum zur Anmaßung. Deshalb hat aller Kampf der Wissenschaft gegen die Dogmatik immer eben darin bestanden, das Unwissenschaftliche ihrer Behauptungen aufzudecken; und das

ist auch der Kampf in unsern Tagen, welchen Strauß aufs Neue so lebendig in seiner Schlußbetrachtung zum „Leben Jesu“ begonnen, und im Einzelnen genauer, ausführlicher und populärer in seinem Aufsatz: „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum“ (Freihafen 1838, 3tes Heft) durchgeführt hat. Doch wir dürfen bei ihm nicht stehen bleiben; am wenigsten stellt uns das, was er für das Zerstörte giebt, zufrieden. Während nämlich in manchem Einzelnen auch seine wissenschaftliche Ansicht uns irrthümlich zu sein scheint, hat ihm besonders seine Hegel'sche Philosophie die klare philosophische Grundansicht getrübt; und wo er selbstständig philosophirt, ist er verworren und ungenügend. So fehlt es seiner endlichen Entscheidung an der Kraft der Wahrheit. Statt der Dogmatik das Bildliche ihres Inhalts aufzuweisen und damit ihr Unrecht, diesen Inhalt in ein wissenschaftliches System zu zwängen, da sie doch mit ihm der Wissenschaft immer nothwendig gegenüber stehen bleiben muß, hat Strauß, in denselben Fehler der Dogmatik verfallend, dasjenige, was er als unwissenschaftlich erkannt hat, umgehend, mit seiner verworrenen Philosophie ein neues dogmatisches System aufgestellt, mit derselben Anmaßung der Wissenschaftlichkeit und mit anderen, nicht weniger unwissenschaftlichen Ansichten.

Die Dogmatik muß aufhören, eine Wissenschaft sein zu wollen, und für ihre religiösen Bilder nach einem wissenschaftlichen System zu suchen. Aber sie soll nicht vernichtet werden; das ist das Andere, welches wir von Seiten des Glaubens gegen die Kämpfer der

Wissenschaft geltend zu machen haben; denn ihr Bilderkreis ist ein nothwendiges Element unserer Religion. Doch da, wie wir gesehen haben, ihre Bilder nicht willkührlich sind, sondern die allgemeine Bildung nothwendig gleichfalls auf sie ihren Einfluß übt, so hat auch sie einen Richter über sich. Denn die Fortbildung der Wissenschaft und ihre allgemeinere Verbreitung wird allen den Bildern, welche einer früheren wissenschaftlichen Ansicht angehören, ihre Wahrheit benehmen, und ein schönerer und reinerer Geschmack alles Unschöne in ihnen als aesthetisch unwahr verwerfen. So ist der Kampf, und dorthin wird der Sieg führen.

Darum kann uns in der Dogmatik der Rationalismus nicht genügen, weil er neben den Forderungen der Wissenschaft das aesthetische Element unserer Glaubensansicht und die Bedeutung ihrer positiven, bildlichen Aussprüche übersieht, welche der orthodoxe Supranaturalismus festhält. Während wir aber allen Systemen mehr oder weniger den Vorwurf machen, den Inhalt der Dogmatik für einen wissenschaftlichen Gehalt anzusehen und ihm ein scheinbar wissenschaftliches System anpassen zu wollen, streiten wir besonders bei der Darstellung der supranaturalistisch orthodoxen Dogmatik gegen ihre unwahren und unschönen Bilder. *)

---

*) Den sogenannten Eklekticismus Schleiermacher's und ebenso wenig die symbolische Wendung de Wette's kann ich als eigenthümliche dogmatische Systeme anerkennen. Denn

Schleiermacher in seinem „christlichen Glauben" geht zwar von einem eigenthümlichen Princip der inneren Erfahrung aus, und sein dogmatischer Grundgedanke bleibt interessant, aber scheinbar nur umgeht er alle früheren dogmatischen Vorurtheile, da er sie doch als Ende seiner Deductionen immer zuvor im Sinne hat, und durch einen zwar bewundernswürdigen, aber ebenso seltsamen, spitzfindigen und verkehrt geleiteten Scharfsinn darauf hinauszuführen versteht. Er ist in der Ausführung fast durchgehens unwissenschaftlich und unlogisch, während er am wenigsten sieht, daß der Inhalt der Dogmatik ein bildlicher sei, und ganz besonders im wissenschaftlichen Vorurtheil befangen ist. — De Wette geht von einer richtigen philosophischen Ansicht, nämlich von unserm Fries, aus. Aber wenn er auch, von Fries'scher Logik geleitet, in seiner Dogmatik durchgehends ein klares, wissenschaftliches Urtheil giebt, wodurch sie sich von der Schleiermacher'schen so sehr unterscheidet: so scheint mir de Wette doch im Ganzen die Bedeutsamkeit der Fries'schen Lehre von der aesthetischen Wichtigkeit der positiven Religionen nicht verstanden, oder wenigstens ihre völlige Anwendung gescheut zu haben. So nur kann ich mir erklären, wie seine Dogmatik ganz wie das alte Kleid zugeschnitten ist und von der Philosophie nur hier und dort einen neuen Flicken zu Borge erhalten hat. Zwar nennt er seine Dogmatik eine im Grund historische Arbeit, welche die Dogmatik unserer lutherischen Kirche geben will; aber während er in der Vorrede zur 1sten Aufl. derselben sagt, daß er sich für berechtigt halte, sein Urtheil über das System der lutherischen Kirche freimüthig zu bekennen, und §. 13, daß es bei seiner Aufstellung der Dogmatik auch auf die philosophische Kritik und Speculation ankomme: so hätte er vor Allem das dogmatische System im Ganzen beurtheilen und untersuchen müssen, ob überhaupt der Inhalt eine systematische Anordnung gestatte. Dagegen beurtheilt er nur das Einzelne, und läßt die Form des Ganzen ungeprüft und ungetadelt; ja, wenn er selbst §. 13 unter der Dogmatik „eine gelehrte von philosophischer Speculation und Reflexion geleitete Zusammenstellung der ganzen christlichen Glaubenslehre" versteht, und das Seinige noch hinzuthut, um in der Anordnung den Schein eines wissenschaftlichen Systems zu ver-

mehren: so scheint mir doch, als ob de Wette's Arbeit — so gründlich, so freisinnig und besonnen, wie sie im Einzelnen ist — der ganzen Form nach sich gar nicht von den andern Dogmatiken unterscheidet; wie er denn auch in der Vorrede die dogmatischen Arbeiten von Wegscheider und Bretschneider belobt, ohne über sie im Ganzen das Urtheil zu fällen, welches seine Philosophie fordert. Ueberhaupt, wozu die ganze philosophische Vorbereitung zu seinem Werke? Wir sehen in der Ausführung und der Beurtheilung im Einzelnen meist nur einfach logische und natürliche Gründe entscheiden, welche als solche freilich auch in der philosophischen Ansicht von Fries ihre Stelle finden; aber ich vermisse eben den Einfluß der Hauptlehren unsers Fries, logischer und metaphysicher, auf die Beurtheilung des Ganzen, so daß der ganze Auszug des philosophischen Systems von Fries mir abgetrennt und ohne die rechte Bedeutung voranzustehen scheinen muß.

Kritik der Dogmatik.

1.

Nachdem ich im Vorigen meine Principien für eine Kritik der christlichen theologischen Dogmatik aufgestellt habe, will ich es nun versuchen, dieselben im Einzelnen anzuwenden. Man wird sehen, daß ich im Aeußern mich meistens von de Wette's Dogmatik habe leiten lassen, weniger in bestimmter Absicht, um den Vorwurf abzuwenden, als habe ich absichtlich eine leicht Tadel veranlassende Arbeit gewählt, als vielmehr, weil es im Grunde gleichgültig war, welche Dogmatik mir zum äußern Leitfaden meiner Kritik diente, weil ich doch die Hauptansichten auf allen Seiten berücksichtigen mußte; dann aber kam es mir besonders darauf an, da auch de Wette von Fries'scher Philosophie ausgeht, zu sehen, wie viel oder wenig ich mit ihm übereinstimme.

Nach der gewöhnlichen Namengebung heißt der erste Theil der christlichen Dogmatik die **Bibliologie.** Hier ist, wie de Wette sehr richtig angiebt, nur vorbereitend von der Quelle der christlichen Religionswahrheit die Rede. Die Grundgedanken der supranaturalistischen und orthodoxen Ansicht sind hier diese. Die Wahrheiten der christlichen Religion sind eine übernatürliche Offenbarung Gottes, also wahr eben wegen dieses göttlichen Ursprungs; wodurch sie sich von allen andern Wahrheiten wesentlich unterscheiden.

Diese Offenbarung ist uns in der Bibel überliefert, weshalb sie die heilige Schrift ist, und ihr Inhalt als das Wort Gottes die einzige gültige Richterinn über religiöse Wahrheit. Die Bibel aber ist zwar ein Buch von Menschen zusammengeschrieben, allein von solchen Menschen, denen Gott selbst die Wahrheit offenbarte, und zwar durch Inspiration. Unsere sogenannten symbolischen Bücher sind eine neben der Bibel hergehende Richtschnur, insofern sie von der biblischen Wahrheit Zeugnisse abgeben.

Diese Grundgedanken sind nun viel weiter ausgeführt und bedurften auch einer solchen Ausführung an manchen Stellen. Zuerst war die Nothwendigkeit einer Offenbarung für religiöse Wahrheit nachzuweisen. Dies geschah so, daß man den Menschen nach seinem ursprünglichen Abfall von Gott für unfähig erklärte, diese Wahrheit für sich zu erfassen. Seine Vernunft ist seitdem verderbt, und diese religiöse Wahrheit ihm deshalb ein nothwendiges Geheimniß. „Der Offenbarung ist demnach wesentlich, Geheimnisse vor der Vernunft zu haben.“ Hutterus red. S. 79. Als äußere Kennzeichen, daß eine religiöse Ueberzeugung offenbarte Wahrheit sei, werden Wunder und Weissagungen angegeben, von denen jene begleitet sein muß. Ferner: inspiratio est actio Dei specialis ad revelationem literis consignandam.“ Hier bemühte man sich, die Grenzen dieser göttlichen Inspiration zu bestimmen, wobei das Resultat aber stets dasselbe blieb, daß nämlich in diesen religiösen Dingen unsere eigene Vernunft nicht als Richterinn gültig sei, sondern nur eine interpretirende Autorität habe.

Auch wurde der Werth der symbolischen Bücher genauer bestimmt, und endlich für dieses oder jenes Einzelne eine mit dem Anspruch wissenschaftlicher Gründlichkeit versehene Ausführung gegeben, z. B. über die einzelnen Akte der Inspiration und über die affectiones scripturae sacrae.

Hiergegen erhebt sich nun der Rationalismus als der Vertreter der Wissenschaft. Der erste Streitpunkt ist der über die Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung. (Die Beweisgründe für die Offenbarung und gegen dieselbe hat Hase im **Hutter. red.** §. 32 u. 33 in großer Ausführlichkeit nebeneinandergestellt.) Die rechte wissenschaftliche Rede ist kurz diese. Die Wissenschaft muß durchaus eine übernatürliche Offenbarung von Seiten Gottes verwerfen, insofern eine durch denselben geschehene Mittheilung an den Menschen ein Erscheinen seines Wesens oder Wirkens in der Natur fordert, welches dem Begriffe Gottes widerstreitet; denn es ist keine geistige Mittheilung an den Menschen als durch das Wort oder durch die unmittelbare Einwirkung eines Geistes in der Erscheinung auf den andern möglich; Beides paßt nicht zu unsrer Idee von Gott als einem nur geistigen, unsichtbaren Wesen. Die Wissenschaft kennt nur Eine Quelle aller Wahrheit, unsre Vernunft, und verwirft die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher, natürlicher und übernatürlicher Wahrheit. Die Bibel ist ein Buch und Menschenwerk wie jedes andere; eine Inspiration Gottes ist undenkbar. Darum unterliegen die Aussprüche der Bibel gleichfalls der allein gültigen Beurtheilung unserer eigenen Vernunft. Am allerwenigsten

aber können uns die symbolischen Bücher binden, deren Entstehen einen besondern geschichtlichen Grund, deren Inhalt eine ganz geschichtliche Bedeutung hat, und in welchen die Wissenschaft manch einseitiges und nicht über Bestreitung erhabenes Urtheil entdeckt hat. Ja, unsere heutige Wissenschaft ist im Stande, unsere christlich religiöse Wahrheit zu begründen. Religiöse Wahrheit ist Eigenthum unsrer Vernunft, welche die Philosophie erkannt und uns wissenschaftlich gesichert hat. So haben die christlichen Religionswahrheiten keine andere Quelle als die anderer Religionen. Und ebenso müssen jene äußeren Kriterien der Wunder und Weißagung durchaus als unwissenschaftlich verworfen werden. Das Unwissenschaftliche der Annahme von Wundern als Thatsachen, welche überhaupt nicht unter Naturgesetzen geschehen, haben wir oben nachgewiesen. Versteht man aber unter Wunder nur jede außergewöhnliche, bedeutungsvollere aber natürliche Thatsache: so sehe ich nicht, wie solche nur zum Beweis göttlicher Offenbarung in religiösen Dingen dienen sollen, da sie allerwege in allen Beziehungen sich zutragen. Ebenso ist es mit der Weißagung. Meint man damit eine bestimmte Erkenntniß der Zukunft: so widerstreitet dies unserer wissenschaftlichen Erfahrung von der menschlichen Erkenntnißkraft. Versteht man aber unter Weißagen nur ein Vorherahnen des Zukünftigen, welches sich mehr oder weniger auf vorhergegangene Erfahrungen gründet und nur ein natürliches Erwarten ähnlicher Folgen unter ähnlichen Voraussetzungen ist: so kommt dieses geistige Vermögen allen Menschen zu, und

nicht blos den Lehrern religiöser Wahrheit. Denn da es hier besonders auf den Reichthum der Erfahrungen und auf einen praktischen Blick ankommt, so werden Propheten und Theologen im Weißagen von gewöhnlichen Leuten, z. B. Schiffern und Landleuten oft übertroffen werden. Ueberall aber ist es eine ganz natürliche Sache.

So steht Ansicht gegen Ansicht. Insofern nun jene des Supranaturalismus mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit sich der rationalistischen entgegenstellen, und in Offenbarung und Inspiration eine ganz eigenthümliche Quelle für religiöse Wahrheit festhalten will, treten wir ganz und gar auf die Seite des Rationalismus, d. h. der Wissenschaft, und zwar nicht nur so, wie die meisten rationalistischen Dogmatiker und auch de Wette (luth. Dogm. §. 31. b.) hie und da zugeben oder wenigstens den Ausdruck beibehalten, sondern offen und bestimmt sagen wir; die Ansicht des Supranaturalismus ist eine durchaus unwissenschaftliche. Die religiösen Ueberzeugungen sind wirklich im innersten Besitz jeder menschlichen Vernunft (vergl. Fries Religionsphil. Glaubensl. Abschn. 1. Cap. 1.); sie sind nicht Geheimnisse, welche uns nur durch eine göttliche, übernatürliche Mittheilung gebracht oder aufgeklärt werden könnten, sondern sie sind unmittelbare Ueberzeugungen unsrer Vernunft, deren wir uns aber nur mittelbar, denkend bewußt werden; weshalb sie philosophische Erkenntnisse sind und ihre wissenschaftliche Begründung in der Philosophie finden. Wäre unsere Vernunft in der That zu solcher Erkenntniß unfähig: so würde ihr ja auch jede göttliche Mittheilung unverständ-

lich und unnütz sein. In diesem Streit über die Geheimnisse der Religion ist die Vernunft immer verwechselt worden mit dem begreifenden Verstande. Unter Vernunft verstehen wir aber im Allgemeinen die Selbstthätigkeit unsers Geistes, welche Unterscheidung zur Vermeidung der Verwechselung der verschiedenen geistigen Vermögen durchaus nothwendig ist. Wir trennen wohl die religiösen Ueberzeugungen als Sachen des Glaubens von denen des Wissens, nicht aber so, als wären jene überhaupt unserer Vernunft unzugänglich, weil sie dann nicht unsere Ueberzeugungen sein könnten, sondern nur insofern das Wissen die irdische Erscheinung der Dinge erkennt und begreift, der Glaube aber uns zu ihrem wahren Wesen erhebt, welcher nicht wieder ein Wissen werden kann, als brächte er eine andere bestimmte Erkenntniß der Dinge, ein neues Sein, welches gleichfalls begreiflich wäre.

Nach solcher Rechtfertigung der Wissenschaft frage ich nun aber weiter: Wenn keine wissenschaftlichen Aussprüche, was haben wir denn in den Grundgedanken jener supranaturalistischen Ansicht? Offenbar Aussprüche des Glaubens und nicht der Wissenschaft, welche einer Begründung ihrer Wahrheiten durch Berufung auf göttliche Mittheilung ihrem eigensten Wesen nach widerstreitet. Wir glauben aber an das allmächtige Walten Gottes in der Welt und den Geistern der Menschen; und er ist es, welcher dem Menschengeiste die Kraft gegeben hat, die Wahrheiten der Religion zu erkennen und sich klar zu machen. Dieses Walten Gottes wird mit einem **bildlichen** Ausdruck „Offenbarung“ ge-

nannt, gleichsam als höbe er durch den menschlichen Geist den Schleier vor seinem eigenen Wesen hinweg. So können wir **bildlich** von einer innern und äußern Offenbarung reden, insofern sich Gott uns durch unsere eigene Vernunft und durch die bedeutsamen Erscheinungen in der Natur und unter den Menschen kund thut (vergl. Fries Religionsphil. §. 12). **Bildlich** ist ferner der Ausdruck „Geheimnisse" für die religiösen Wahrheiten, worin die Unfähigkeit des Menschen, mit den Augen hinter den Schleier der Erde, der Welt zu blicken und das ewige Sein der Dinge zu erkennen, verglichen wird mit dem Zustande dessen, vor dem ein Anderer etwas verbirgt und geheim hält. **Bildlich** ist endlich der Ausdruck „Inspiration," wodurch die göttliche Einwirkung auf die Klarheit der menschlichen Ueberzeugung von religiöser Wahrheit verglichen wird mit dem Einhauchen einer unsichtbaren Materie.

Darum ist unser Endurtheil über diesen Abschnitt der Dogmatik dieses. Gegenüber der Wissenschaft verwahren wir uns gegen die schlechthinnige Verwerfung jener Ansichten und erkennen in ihnen den positiven Ausspruch des Glaubens an die göttliche Wirksamkeit in der fortschreitenden Ausbildung unsers Geistes zum Bewußtwerden der religiösen Wahrheiten und an den höheren Werth unserer gläubigen Weltansicht. Aber die Dogmatik soll anerkennen, daß sie darin nur bildlich redet und reden könne; sie soll mit ihren Bildern nicht der Wissenschaft entgegentreten mit der Anmaßung eines höheren Wissens. Und endlich, sie bleibe bei diesen einfachen Bildern und glaube nicht, sie

durch eine scheinbar wissenschaftliche Ausführlichkeit klarer machen zu können; vielmehr verwirrt sie dadurch und giebt doch immer nur eine bildliche Rede. Besonders aber verwerfen wir alle abgeschmackten Phantasien, welche die Art und Weise göttlicher Mittheilung an den Menschen genauer beschreiben sollen. Wollt ihr eine weitere Dichtung, dann lasset unsere Propheten, wie einst Moses, auf den heiligen, reinen Höhen der Berge, wo der Mensch **gleichsam** der Gottheit am nächsten steht, die Wahrheit aus ihren Händen erhalten; das ist klar und schön gesprochen. Bemüht ihr euch aber, den Geist Gottes, sei es durch den Schornstein oder durch das Schlüsselloch in das Gehirn unsrer Evangelisten hineinzuleiten und ihn in die Dinte, in die Feder, auf das Papier abfließen zu lassen, da sage ich euch, ihr seid abgeschmackt, und das kleinste Kind glaubt euch nicht mehr, in wie weise Falten ihr auch die Stirne legt. Spötter! werdet ihr vielleicht rufen, um mich verdammen und nicht mehr hören zu dürfen. Ja, ja, es ist Spott; aber nicht gegen das heilige Walten eines lebendigen Gottes in der Fortbildung unserer religiösen Ueberzeugungen, sondern gegen euren Unverstand, nicht anerkennen zu wollen, daß, so oft ihr unter menschlichen und natürlichen Formen das Walten Gottes darstellt, euch das Unsichtbare nur unter einem Bilde erscheint. Es haben alle Völker den Ursprung ihrer positiven Religion von einer Offenbarung durch die Gottheit selbst hergeleitet; und sie haben alle wie die Christen darin die Festigkeit des Glaubens in ihren religiösen Ueberzeugungen auf eine schöne, bildliche Weise aus-

gesprochen. Nicht hier oder dort nur waltet der Herr, sondern aller Orten und zu allen Zeiten; er hat sich Allen offenbart. Wollen wir uns aber darauf einlassen, die höhere Wahrheit unserer christlichen Religion darzuthun, dann werden wir mit aller bildlichen Rede nicht ausreichen und mit unserm Wahrheitsgefühl nichts beweisen, sondern da muß die Wissenschaft gefragt werden, welche nicht durch Wunder und Weissagung, sondern durch vernünftige Nachweise die christliche Wahrheit ins Licht stellt.

2.

Der zweite Theil der Dogmatik umfaßt die **Gotteslehre.** Hier werden zuerst Definitionen des Begriffes „Gott" gegeben. Darauf folgen die Beweise für das Dasein Gottes und die Auseinandersetzung seiner Attributa. Dann wird die Wirksamkeit Gottes in Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung oder Vorsehung beschrieben. Den Schluß macht die Lehre von der Trinität.

Die Erörterung des Begriffes „Gott," welchen die Wissenschaft als eine unsrer Vernunft gehörende Idee nachweist, gehört ganz dieser Wissenschaft, und zwar der Philosophie; und wie alle Dogmatiker sich hierin mehr oder weniger einem philosophischen System angeschlossen haben, so muß jeder Theolog in dieser Begriffsbestimmung nothwendig philosophisch und nicht anders zu Werke gehen; etwas Neues, geschweige etwas Besseres als die Philosophie vermag er uns dafür nicht zu geben. Wenn aber die Dogmatik ihre Beweise für das Dasein Gottes noch festhalten

will: so ist sie blind gegen die philosophische Einsicht, daß bei den Ideen überhaupt, also auch bei der Idee Gottes, von Beweis überall nicht die Rede sein könne, durch welchen nur mittelbare und nicht unmittelbare Erkenntnisse, also auch nicht die Glaubensüberzeugung vom Dasein eines Gottes, begründet werden (vergl. Fries Religionsphil. §. 36.) De Wette hat, der Fries'schen Philosophie getreu, dies auch anerkannt, luth. Dogm. §. 33, allein, wie mir scheint, die logische Unrichtigkeit der gegebenen Beweise nicht recht getroffen. Denn die Verkehrtheit des ontologischen Beweises liegt weniger „in dem fehlerhaften Fortschritt von der beschränkten zur unbeschränkten Vollkommenheit,“ als vielmehr darin, daß man aus der Nothwendigkeit eines Begriffs auf das Dasein schließen zu können meint. Es wird nämlich auf solche Weise die Existenz als eine Eigenschaft angesehen, welche im Urtheil einem Subjekt als Prädikat beigelegt werden könnte, während die Erkenntniß des Daseins eines Gegenstandes eine unmittelbare Erkenntniß ist, und wir überhaupt erst daseiende Gegenstände erkannt haben müssen, um ihnen im bestimmten Urtheil Eigenschaften als Prädikate beizulegen. Der kosmologische Beweis begeht nicht nur den logischen Fehler, vom Zufälligen auf das Dasein des Nothwendigen schließen zu wollen, sondern er muß, um auf das Dasein Gottes als der ersten, vollkommensten Ursache zu kommen, endlich den vorigen, fehlerhaften Beweis mit zu Hülfe nehmen. Der physikotheologische Beweis ist unwissenschaftlich, weil er überhaupt nicht von der bestimmten Erkenntniß der Dinge in der Erschei-

nung ausgeht, und der moralische Kant's beweist nicht das Dasein eines Gottes, sondern nur die Nothwendigkeit der Idee von ihm in unsrer Vernunft, worin fehlerhaft das Verfahren als das einer logischen Beweisführung angesehen und überdies ein unzweckmäßiges Bild vom Weltzweck untergelegt wird. Das Schlußwort der Wissenschaft zu allen diesen Beweisen ist, daß überall das Dasein Gottes nicht bewiesen, sondern nur die Idee Gottes in jeder menschlichen Vernunft nachgewiesen werden kann.

Aber mit dieser Form wollen wir deshalb nicht zugleich den ganzen Inhalt dieser fälschlich Beweise genannten Ausführungen über das Dasein Gottes durchaus verwerfen. Zwar der ontologische und der kosmologische Beweis sind ganz wissenschaftlicher Art und wegen ihrer Fehlerhaftigkeit nicht weiter zu berücksichtigen; aber mit dem physikotheologischen und besonders dem moralischen steht es anders. Wenn die Dogmatik sie nur als wissenschaftliche Beweisführungen festhalten will, so ist sie im Unrecht; allein jene Beweise enthalten die uns mögliche Glaubensanschauung der natürlichen Erscheinungen, jener in der äußern, dieser in der innern Natur, welche ganz im Stande ist, die Idee Gottes in uns zu beleben und zu veredeln. Darum wird jede lebendige Rede an das religiöse Gefühl auf die Schönheiten in der Natur und auf die Stimme des Gewissens verweisen, um Gott erkennen zu lassen. Das ist jener Beweise eigentlicher und schöner Zweck, und dazu werden sie uns immer dienen, während wir jeder wissenschaftlichen Anmaßung darin entgegentreten müssen, weil sie schon von

einer gläubigen Weltanschauung ausgehen und nur das religiöse Gefühl zu beleben vermögen.

Die Attributa Gottes theilt die Dogmatik in absoluta und relativa. Jene geben uns absolute, negative Ausdrücke für das Wesen Gottes, und indem wir das Absolute überhaupt nur als Verneinung des Beschränkten denken können, müssen wir hier ganz auf die Philosophie verweisen, um klare Begriffe zu bekommen. Was die attributa relativa aber betrifft, so liegt ihnen für das Wesen Gottes das Bild des menschlichen Geistes zu Grunde, weshalb Gott als ein Wesen mit Erkenntniß, Bestreben und Thatkraft dargestellt wird. Hier muß die Dogmatik das Bildliche ihrer Bezeichnungen anerkennen, weil auch das menschliche Geistesleben nur mit absoluten Ideen der Verneinung seiner beschränkten Erscheinung für das vollkommene Wesen Gottes passen kann. Daneben aber sind ihre Bilder nothwendig positive Bezeichnungen, weil wir für das Wesen Gottes in bestimmter Erkenntniß kein anderes, höheres, geistiges Leben als das menschliche haben, um es uns auszusprechen.

Nicht weniger liegen den Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung Gottes nothwendige Bilder zu Grunde, weil wir uns das Hervorgehen der Welt als Wirkung aus der Ursache Gott nicht anders und nicht schöner vorstellen können, als unter dem menschlichen Bilde des Schaffens und Erhaltens. So trifft des Augustinus Wort der creatio ex nihilo am reinsten und vollkommensten den uns möglichen Gedanken der einzigen göttlichen Weltursache; und daneben bleibt die mosaische Schöpfungsgeschichte

immer eine gar liebliche und freundliche Dichtung, in welcher nur kindischer Unverstand das Positive der Schöpfung in sechs Tagen, die Reihenfolge und die Sabbathruhe Gottes für etwas Anderes als Bilder nehmen kann. Und welch einen schöneren Weltzweck könnten wir glauben, als daß Gott die Welt allmälig zur sittlichen Vollendung fortführe! Doch auch hier ist das Bildliche klar, weil vermittelte Thätigkeit nach Zwecken nur die des endlichen, menschlichen Geistes ist und in Wahrheit dem Absoluten, Vollkommenen und Allmächtigen nicht gehören kann.

Wenn wir auf solche Weise den wissenschaftlichen Schein dieser dogmatischen Lehren vernichtet, zugleich aber ihre Bilder als nothwendige und schöne an dieser Stelle anerkannt haben: so werden wir uns leicht über allen Streit, der in Mitten dieser Lehren erhoben worden ist, verständigen können. Hierher rechne ich zuerst die so oft erhobene Frage, ob die Allwissenheit Gottes, welche auch eine Präscienz ist, mit der Freiheit der Menschen vereinbar sei. Diese Frage ist nur aus dem Irrthum entstanden, als vermöchten wir unter den Ideen Gottes das erscheinende Leben in Begriffe zu fassen und zu erklären. Erklärung geht nur so weit Abhängigkeit von Gesetzen vorausgesetzt wird; das Wesen und Wirken Gottes läßt sich aber nicht als nach Gesetzen wirksam begreifen, sondern nur bildlich aussprechen, weshalb auch alle Unterordnung nicht wissenschaftlich, sondern im Gefühl geschieht. Unter der Idee der göttlichen Wirksamkeit können wir die Welt der Erscheinungen nur in gläubiger Gefühlsanschauung zusammenfassen.

Demnach ist jene Streitfrage müßig, weil sie das Verhältniß Gottes zur Welt wieder nach natürlichen Gesetzen begreifen zu müssen meint. Das erscheinende Geistesleben des Menschen ist unabhängig von äußerem Naturzwang; darin besteht unsere sittliche Freiheit, diese steht aber unter den Gesetzen der inneren Natur. Die Freiheit von diesen aber, die religiöse Freiheit des Willens, erkennen wir nur im Glauben. Mit aller unserer Freiheit meinen wir also immer nur Unabhängigkeit von Gesetzen, ohne zugleich eine Unabhängigkeit von einem höheren, gleichfalls über Gesetze erhabenen Wesen zu behaupten. Es ist aber überall kein Streit zwischen unsern Glaubensideen anzunehmen, weil sie zur Erklärung nicht unter einander gestellt werden dürfen, und neben einander als in unsrer Vernunft begründet nachgewiesen werden können. Dasselbe gilt für die Frage nach dem Ursprung des Bösen, worin nämlich der Glaube, daß von Gott Alles und Nichts ohne ihn hervorgebracht sei, in Conflikt gerathen soll mit der Heiligkeit Gottes, welche unmöglich das Böse schaffen kann. Denn das Böse existirt nur in dieser Welt des erscheinenden sittlichen Menschenlebens, und hat keinen andern Grund als unser eigenes Herz, weil es sonst aufhören würde, das Böse zu sein und mit jenem allgemeinen Schuldgefühl uns zu demüthigen. Aber dies im sittlichen Menschenleben Erscheinende unter die Idee des göttlichen Wirkens zur Erklärung stellen zu wollen, ist durchaus unzulässig. Nie hat sich des Menschen Wissenshochmuth anmaßender und alberner gezeigt, als in jenen Theodiceen, welche mit Menschenklugheit nach mensch-

licher Handlungsweise den Erhabenen zu rechtfertigen sich vermaßen und zu entschuldigen, was Er gethan! Ebenso verkehrt ist die Vertheidigung Gottes wegen der Uebel und Leiden der Erde, als wären sie nach seiner Gerechtigkeit die Strafen der Sünde; und zwar nicht allein, weil auch hier das Erscheinende nach Ideen zu erklären versucht, sondern dabei Gott unter dem Bilde eines körperlich strafenden Richters dargestellt wird, was dem Christenglauben und der Schönheit widerstreitet. — Endlich kehren uns hier die leidigen Wunder wieder, indem nämlich die gubernatio Dei genannt wird extraordinaria, immediata, miraculosa. Wir haben bisher über die Wunder rein von Seiten der Wissenschaft sprechen müssen. Indem wir nun hier genöthigt werden, ihre Bedeutsamkeit für die Gottheit selbst anzugeben, später aber bei den dogmatischen Lehren über Jesus wieder darauf zurückgeführt werden: so wollen wir hier auch für die letztere Stelle unser Urtheil über die Wunder im Ganzen zusammenfassen. Zugleich will ich eine Stelle aus jener Abhandlung von Strauß im „Freihafen" mit berücksichtigen. Strauß versucht dort anfangs zur Vermittelung der Wunderkraft Christi mit den Ansprüchen der Wissenschaft von dem Gewöhnlichen und Natürlichen, und auf der andern Seite von dem Ungewöhnlichen und Uebernatürlichen ein Drittes zu unterscheiden, nämlich das Natürliche aber Ungewöhnliche, und dann unter diesem Begriff das Wunderbare der Thaten Christi zusammenzufassen. Aber ganz abgesehen davon, daß er dann doch hernach alle Wundergeschichten damit zu reimen sich nicht im Stande sieht

und darin den geforderten Zusammenhang mit sittlicher Größe vermißt: so meinen wir, daß Strauß mit jenem Begriff das Wunder des Supranaturalismus gar nicht trifft. Denn dieser versteht darunter geradezu eine übernatürliche Thatsache. Wäre ein Wunder ein nur ungewöhnliches aber natürliches Ereigniß: so wäre in der Behauptung von solchen Wundern gar nichts Unwissenschaftliches, da jedem Menschen schon Ungewöhnliches begegnet sein mag. So sagt Strauß: „was im Wunder unmittelbar vorliegt, ist ein Vorgang in der Natur.“ Nehmen wir hier Wunder nach dem supranaturalistischen Begriff: so würde geradezu der Widerspruch herauskommen: das Uebernatürliche geht in der Natur vor. Strauß entscheidet hier mit seiner Aushülfe gar nichts; sondern nach unsrer Ansicht steht die Sache so. Was das supranaturalistische Wunder betrifft: so behaupten wir wiederholt, daß alle wirklichen Thatsachen natürlich sein müssen und nothwendig im Zusammenhang durch die natürlichen Gesetze stehen. Was geschieht, ist nur da, insofern wir es erkennen. Durch die Form unsers menschlichen Erkennens erhalten auch die erkannten Gegenstände eine für unsre Erkenntniß nothwendige Gestalt. Und einzig aus dieser allgemeinen Form unserer Erkenntniß entspringen die natürlichen Gesetze für die Beurtheilung und Erklärung des Geschehenden. Es ist also platterdings unmöglich, daß irgend etwas Geschehendes nicht in diesem natürlichen Gesetzeszusammenhang stehe. — Aber uns erhebt in der That der Glaube über die in dieser Form erscheinenden Dinge, jedoch nicht so, daß er uns

neben jener bestimmten Erkenntniß der Dinge eine andere gebe, sondern die des Glaubens besteht nur in der Verneinung der Beschränkungen der ersteren. Darum, wir haben nicht blos eine Ansicht der Dinge unter Naturgesetzen, sondern auch eine höhere unter den Ideen des Glaubens; doch, indem uns diese letztere gläubige Anschauung nur im Gefühl und nicht in bestimmten Begriffen möglich ist: so hört aller erklärbare Zusammenhang auf, der nur unter natürlichen Gesetzen Statt findet. Unter der Idee der göttlichen Wirksamkeit ist also in Wahrheit die ganze Welt uns unerklärbar; es ist Alles eitel Wunder! Aber ich sage, Alles, Alles! Soll ich mit euch unter Wunder eine That Gottes verstehen, da sage ich euch, das Kleinste, was geschieht, ist Wunder. Oder wüßtet ihr mir zu sagen, wie der Unerforschliche die Blume auf dem Felde kleidet oder dem Wurme das Leben einhaucht? Ich rede mit euch von Wundern; aber nicht so vermessen will ich sein, von diesen Thatsachen zu sagen, ich wüßte, wie sie geschehen, und von jenen, ich verstände sie nicht. Ich weiß gar nicht, und kein Mensch wird es jemals wissen, wie der Herr schafft; und da Alles von ihm ist, so ist mir Alles Wunder. Wenn ich aber also rede, so bin ich mir bewußt, zur wissenschaftlichen Erklärung die Dinge nicht angeschaut, sondern sie in der Schönheit ihrer Erscheinung im Gefühl zusammengefaßt und unter der Idee des schaffenden Gottes betrachtet zu haben. Diese Sonderung unserer beiden der Form nach ganz verschiedenen Ansichten derselben Dinge, der natürlich wissenschaftlichen und der gläubig gefühlsmäßigen, ist aber

deshalb so schwer klar festzuhalten, weil jene erste Ansicht scheinbar so oft in die andere übergeht, ohne daß man auf die Veränderung der Form der Betrachtung und Rede Acht hat. Sobald nämlich bei natürlicher Betrachtung der Dinge und wo wir auf Erklärung ausgehen, uns ein noch unerklärbares Gebiet der Erscheinungen entgegentritt, fassen wir nothwendig das Ganze zusammen unter religiösen Ideen, wobei aber alle Erklärung in der That aufhört. So endigt der mathematisch kühlste Astronom am Ende sein Buch mit der Rede des Glaubens von der Unermeßlichkeit und Unergründlichkeit des Weltalls, und der Naturforscher der Erde schließt mit Betrachtungen über die wunderbare Mannichfaltigkeit und Schönheit ihrer Erscheinungen. Deshalb auch wird es in der Bildung einer jeden Zeit einen gewissen Punkt geben, von wo sie unvermerkt von erklärender Naturbetrachtung auf das Gebiet religiöser Glaubensanschauung hinübergeht; dieser Punkt wird sich aber mit den Fortschritten der Erfahrung und Wissenschaft verändern. In unsern Tagen meinen wir nun diesen Punkt in dem thierischen Magnetismus zu erkennen, worauf auch die Rede von Strauß hindeutet, und wodurch uns die halb religiöse, halb wissenschaftliche Betrachtungsweise Derer erklärlich wird, welche besonders diesen Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Hier ist nämlich ein Gebiet von Erscheinungen, wo uns für eine sichere Erklärung die Gesetze fehlen, und wir ein ganz neues Gesetz der Erscheinungen ahnen; mit dieser Ahndung aber sogleich nothwendig auf das Gebiet der Religion hinübertreten. — Da nun eine jede Zeit von

einem ungewöhnlichen menschlichen Geiste ungewöhnliche Thaten erwartet, in welchen uns jener äußerlich erscheinen soll: so wird sie immer zugleich nothwendig in ihrer Auffassung an jenen Punkt anknüpfen. Deshalb ist es uns leicht verständlich, wie die Juden von ihren großen Propheten äußere Wunder und Zeichen forderten, und wie die Bildung der damaligen Zeit auch Jesum als einen Wundermann darstellen mußte. Die spätere Dogmatik aber erhielt einen neuen Grund der Consequenz, um diese Ansicht von Christus festzuhalten, da sie in seine Persönlichkeit das göttliche Wesen selbst hineinzutragen sich abmühte, wozu denn auch die uns wunderbare, unerklärliche Wirkungsweise Gottes gehörte. Ueber dieses Unterfangen der Dogmatik müssen wir weiter unten reden. Hier bemerke ich nur, daß ich unsere Zeit so frei vom Aberglauben halte und so vorgeschritten in der allgemeinen Bildung, daß der Dogmatiker lächerlich erscheinen muß, der für irgend eine erhabene sittliche Größe als Beweis Kunststücke und Wunderthaten hinstellt. Darüber sind wir Gottlob hinaus, an Zauberer und Hexenmeister zu glauben; und wie wir sie nicht verehren, so verbrennen wir sie auch nicht, sondern belächeln sie nur, oder, wenn des Unwesens zu viel wird, stecken wir sie ein. Ein wahrer Schandfleck unserer Zeit ist es, wenn man noch heute über die sittliche Größe Jesu hinaus Erhabeneres zu schildern und ihm einen Heiligenschein zu geben meint, indem man ihn als Wundermann preiset! —

Wir kommen zu der Dreieinigkeitslehre. Wie fleißig an dieser Lehre auch von jeher alle Dogmatiker gearbeitet haben, und wie künstlich der ganze Bau der hier gegebenen Begriffsbestimmungen erscheinen mag, so müssen wir doch die ganze kirchliche Vorstellung als unwissenschaftlich und in sich widersprechend anerkennen. In seinem vorletzten §. des christlichen Glaubens hat Schleiermacher diese Widersprüche nur zu ausführlich besprochen. Es wird immer eine lächerliche Anforderung bleiben, sich Ein Wesen wieder als Drei Wesen vorstellen zu sollen, da eben die Dogmatik verlangt, trotz ihrer Unterscheidung von essentia und personae und trotz ihrer genauen Sonderung der verschiedenen Thätigkeiten der verschiedenen Personen, die Einheit des Wesens festzuhalten, wobei denn nothwendig alle Thätigkeiten doch am Ende auf dies Eine Wesen zurückgeführt werden müssen. Wie spielend und albern sind die Abmühungen der Dogmatiker, recht genau in der Lehre über den character hypostaticus zu sein! Wir haben mit ihr gar nichts. Der gesunde Menschenverstand und der gesunde Christensinn wird immer auf den ersten Blick das Widersprechende dieser so dargestellten Lehre erkennen; und ist nicht die wissenschaftliche Eitelkeit der Dogmatiker Schuld, daß sich eben wegen dieser thöricht ausgebildeten Lehre und wegen ihres offenbaren Widerspruchs gegen unsern Christenglauben an Einen Gott Viele von unserer Kirche losgesagt haben, und daß bei unserm Jugendunterricht die Katechismuslehre der Dreieinigkeit diejenige ist, über welche manche Lehrer, weil sie sich leider an die thörichte dogmatische Aus-

bildung gebunden halten, gern und mit Recht hinweggehen, um den kindlichen Geist nicht zu verwirren? — Obgleich demnach de Wette luth. Dogm. §. 44 behauptet: „daß diejenigen, welche die ganze Lehre verwerfen, in einem einseitigen, verständigen Rationalismus befangen sind, der ein todtes Gedankenbild statt der lebendigen Gotteserkenntniß giebt:" so müssen wir auf diese Gefahr hin das Ganze **als Lehre** verwerfen. Aber damit verwerfen wir wieder nicht den Inhalt des Ganzen, und das ist es wohl, was de Wette gemeint, aber im Ausdruck durchaus verfehlt hat. Durch jene sogenannte Dreieinigkeitslehre wird nämlich nur eine **bildliche** Bezeichnung der verschiedenen Verhältnisse gegeben, in welchen wir das Wesen Gottes zur Welt denken können. Der Vorstellung Gottes als Vaters liegt der Gedanke an Gott als das absolute, selbstständige Wesen über der Welt zu Grunde; mit der Vorstellung Gottes als Sohn bezeichnen wir bildlich seine in die Welt hinaustretende Wirksamkeit, wie sie sich vor Allem in der religiösen Ausbildung der Menschheit und dafür zuletzt in der Erscheinung Christi gezeigt hat; mit der Vorstellung Gottes als heiligen Geistes bezeichnen wir die fortwährende lebendige Wirksamkeit Gottes in den Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens. *)

---

*) Fries giebt in seiner Religionsphil. §. 35 in ähnlicher Weise einen metaphysischen Grund für die Ausbildung unsrer Vorstellung von Gott unter der Idee der Dreieinigkeit. Ich kann hier nur nicht seine Auffassung der Bedeutsamkeit der zweiten Person gebrauchen. Er sagt, daß wir darin Gott

Dies ist der einzige Sinn der Dreieinigkeitslehre, und nur so hat sie ihre gute, bildliche Bedeutsamkeit. Diese sollte die Dogmatik als die richtige anerkennen, allen Wirrwarr, welcher mehr oder weniger mit unserm Christenglauben in Widerspruch tritt, abthun und aufhören, mit einem falschen Schein tiefsinniger Einsicht zu prunken, welcher alle mystische Lehre hervorruft. Zur Verhütung dieser sollte man sich schon, meine ich, solcher Ausdrücke, wie „Gott lebendig fühlen" (de Wette luth. Dogm. §. 44) enthalten, und dafür den klareren Ausdruck der Ahndung der lebendigen Wirksamkeit Gottes gebrauchen.

Endlich scheint mir die Lehre von Gott als dem Vater noch eine besondere, christliche Bedeutung zu haben. Mit

---

„als den Urheber und Ordner der Welt denken." Allein, so richtig es philosophisch sein würde, so trifft er damit doch eigentlich die kirchliche Vorstellung nicht, in welcher eine bildliche Bezeichnung der gleichsam göttlichen Erhabenheit von Christi Person gegeben wird. Deshalb scheint mir mit dieser dogmatischen zweiten Person der Dreieinigkeit der positive Ausspruch der Anerkennung der göttlichen Lenkung des Menschengeschlechts zur religiösen Vervollkommnung, wie sie sich im Besondern in der Sendung Christi gezeigt hat, zu liegen. Dies wird am anschaulichsten beim Dogma von der Person Christi. Freilich die zweite Person, so aufgefaßt, wäre eigentlich nur eine besondere Erscheinung der dritten Person der Dreieinigkeit, des göttlichen Geistes. Allein Widersprüche dürfen uns in der Dogmatik schon nicht auffallen. Dafür zeugt z. B. auch dieses. Während nämlich einmal die creatio und gubernatio allen drei Personen als opera ad extra und zwar attributiva (communissima) zugeschrieben werden (de Wette luth. Dogm. §. 43. Hutter. red. §. 67), heißt es doch wiederum: „*filius* creavit mundum."

dem Ausdrucke „Vater" meinen wir nämlich das treffendste und schönste Bild für das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt gewählt zu haben, wodurch wir alle früheren Bilder von ihm, auch die geistig sittlichen eines Herrschers und Richters, verwerfen. Die große Bedeutsamkeit dieser Ansicht wird an allen Stellen deutlich, wo wir unsere christliche Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt in den Naturerscheinungen und im sittlichen Menschenleben aussprechen. Und darin liegt der gute Grund, weshalb der Rationalismus an dieser Auffassung Gottes ganz besonders festgehalten hat. Ich begreife nicht recht, wie de Wette an obiger Stelle dies dem Rationalismus so sehr vorwerfen kann, da in der That neben der Auffassung Gottes als reinen Geistes keine andere Bezeichnung Gottes wie die eines Vaters, so eigenthümlich christlich und bedeutsam ist. In seiner biblischen Dogmatik §. 234 hat de Wette es auch nicht übersehen.

3.

Die **Engellehre** behandelt de Wette als einen Anhang zur Gotteslehre, welches in Betracht der den Engeln zugetheilten Wirksamkeit einen guten, sonst aber keinen tieferen Grund hat. Die Dogmatik lehrt uns das Dasein guter und böser Engel; an der Spitze der letzteren den Teufel. Sie beschreibt ihr Wesen und ihre negativen und positiven Attribute, redet über ihren status originalis und originalem secutus, und weiset ihnen ihre officia und opera an.

Daß nun diese Vorstellungen eine Dichtung sind, wäre eigentlich kaum anzumerken, wenn sie nicht hier in der Dogmatik als Glaubenslehren aufgestellt würden. Die angeli sollen substantiae spirituales sein; gut, mag es solche geben, uns wenigstens ist die bestimmte Erkenntniß solcher nur geistigen Wesen unmöglich, da wir die Dinge nur vermittelst der Sinne wahrzunehmen vermögen; jedes sinnlich erkennbare Wesen also ein körperliches sein muß. Aus demselben Grunde ist ja auch Gott für uns unerkennbar. Ob zwischen uns und der Gottheit in der That noch mehr geistige und weniger körperliche Wesen existiren, darüber können wir nichts bestimmen; genug, daß wir Engel nicht wahrzunehmen im Stande sind. Aber wir wehren der **Dichtung** nicht! Es war eine schöne und liebliche Poesie, welche den Wald und die Fluren, und die Berge und die Quellen mit höheren, unsichtbaren Geistern belebte, und also des Menschen lebendige Ahndung der Allgegenwart der Gottheit aussprach. Eine ähnliche Poesie hat unsere Engellehre geschaffen. Wenn es von ihnen heißt, daß sie hinausgesandt werden von Gott, mit ihren Werken seine Befehle auszurichten: da erscheint die Welt unter dem **Bilde** eines gewaltigen Reiches, Gott unter dem eines Königs, und die Engel sind seine Diener. Warum sollten wir dies Bild und diese Dichtung verwerfen, warum verkennen, daß in ihr das Gefühl unsere religiöse Anerkenntniß der allwaltenden Vorsehung Gottes schildert? Dichtet euch gute und böse Engel; haltet es aber mit den guten, denn nur mit ihnen besteht eine freundliche Weltansicht, während

die zu lebendigen Phantasieen von bösen Engeln euch leicht eine trübe, trostlose Stimmung bereiten können. Dies ist mein praktischer Rath für eure Dichtung.

Und dafür sollte die Dogmatik ihre Engellehre ausgeben und für nichts Anderes. Dann müssen wir noch ihre unzweckmäßige und häßliche Ausbildung der hier zu Grunde liegenden schönen Dichtung tadeln. Das betrifft die dogmatischen Vorstellungen von den bösen Engeln und dem Teufel. Es steht ja geschichtlich fest, daß erst durch die Bekanntschaft mit den mythologischen Vorstellungen der Persischen Religion sich bei den Juden die Dichtung über die Engel recht eigentlich ausbildete. In den Schriften der vorexilischen Zeit erscheinen sie in freundlicher Dichtung als Boten Jehovahs; aber nach dem Exil werden sie in einer Rangordnung aufgestellt, und nun kommt auch der Satan zum Vorschein. Und diese einer trüben Weltansicht entsprungenen Vorstellungen sind auch in unsere christlichen Schriften herübergekommen. Uns aber können ihre Bilder nicht schön erscheinen. Offenbar ist die Phantasie von den bösen Engeln, den Dämonen und ihrem Fürsten entstanden aus dem Widerstreben des religiösen Gefühls, Uebel, Leiden und Böses aus der schaffenden Hand des guten und heiligen Gottes herzuleiten; das Alles soll von einem Teufel und seinen Dienern sein. Während wir aber durch eine klarere Einsicht in den Grund dieser Erscheinungen nicht mehr solcher dichterischen Aushülfe bedürfen, so scheint mir die Festhaltung dieser Lehren dem christlichen Geiste zu widersprechen. Zwar können wir denjenigen Rationalisten nicht

beistimmen, welche aus Widerwillen gegen diese Vorstellungen ihr Vorkommen im N. T. ableugnen; denn sie finden sich nicht selten in den Schriften desselben (cf. de Wette bibl. Dogm. Lehre Jesu §. 240); aber von einer solchen abgeschmackten Ausbildung, wie die Dogmatik sie ihnen gegeben hat, weiß das N. T. allerdings nichts, und daher, daß bestimmtere Vorstellungen davon in dem dichterischen Gebilde des Johannes, in seiner Offenbarnng, vorkommen, wäre der Beweis ihrer nur bildlichen Bedeutsamkeit auf die einfachste Weise herzuleiten. Nur als dichterische Personification des Geistes des Bösen unter den Menschen hat die Vorstellung vom Teufel einen Sinn, und dazu mag man denn böse Geister als Diener hinzudichten. Doch, wie wir oben angedeutet, im Interesse einer kräftigen und heitern Lebensansicht müssen wir diesen Teufelsphantasieen wehren. Die bestimmte Festhaltung der Existenz eines Teufels aber mit seinen bösen Dienern für mehr als eine häßliche Dichtung steht in geradem Widerspruch mit unserm Christenglauben an Einen Gott; die Vorstellung, daß Gott mit einem bösen Geiste ihm gegenüber zu kämpfen habe, ist durchaus unchristlich; sie gehört dem Dualismus. Was soll man nun aber dazu sagen, wenn es Hutter. rediv. §. 73 heißt: „Der Unglaube an den Teufel selbst aber, da seine Existenz und Wirksamkeit doch kraft der heil. Schrift dargethan ist, muß für den stärksten Beweis seiner List und Gewalt gehalten werden, um uns in fleischliche Sicherheit zu wiegen, da ein Feind nirgends gefährlicher ist, als wenn seine Existenz und Macht verkannt wird?“ Sagte mir

das Einer für sich, dem ich gesunden Menschenverstand zutraute, ich könnte es nur für einen spöttischen Witz ansehen. Aber es steht wahrlich dort im vollen Ernste! Da hätte ich wohl Lust, aus gutmüthiger Gesinnung manche Albernheit der Dogmatiker auch dem Teufel, aber nicht dem listigen, sondern dem dummen, in die Schuhe zu schieben.

4.

Wir kommen zur sogenannten **Anthropologie** oder der Lehre vom Menschen. Sie bestimmt zuerst die Art der Entstehung der Seele des Menschen und stellt dann fünf Stände oder auf einander folgende Zustände für denselben auf, nämlich 1) den Stand der Unschuld; 2) den Stand der Sünde; 3) den Stand der Gnade; 4) den Stand des Heils für die Guten; 5) den Stand der Verdammung für die Bösen. In dieser Anthropologie werden dann die beiden ersten Stände ausführlicher besprochen. Der Mensch soll nämlich ursprünglich vollkommen unschuldig und gottähnlich gewesen sein; durch die erste Sünde aber nach der mosaischen Erzählung wäre diese Unschuld verloren gegangen, wodurch denn auch vermöge der Fortpflanzung des Menschengeschlechts von jenem ersten sündig gewordenen Menschenpaar aus die Sünde sich fortgeerbt habe (Erbsünde), so daß die allgemeine Sündhaftigkeit darin ihren Grund finde. Außerdem giebt diese Lehre eine nach verschiedenen Eintheilungsgründen versuchte Unterscheidung der peccata actualia, welche — ich bemerke es hier sogleich —

wegen der Willkühr in der Wahl des Princips oder vielmehr wegen Mangel eines bestimmten ganz bedeutungslos ist.

Hier müssen wir die erste Untersuchung über die Entstehung der menschlichen Seele eine von falscher Psychologie ausgehende nennen. Es liegt nämlich offenbar jene alte verkehrte Naturansicht zu Grunde, als wäre das Leben des Leibes von dem des Geistes in uns nothwendig getrennt, während doch in der That uns das Geistige nur im Körperlichen erscheint, freilich so, daß uns nur Beobachtung gegenseitig neben einander hergehender Veränderungen, nicht aber Erklärung des Einen aus dem Andern möglich ist; aber der Geist für sich hat keine gesonderte Entstehung. Den Geist erkennt eigentlich ein Jeder nur in sich selber, während er nach der Analogie der fremden leiblichen Erscheinung mit der seinigen auch dasselbe geistige Leben voraussetzt. Die verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Seele lassen also gar keinen Streit zu, und der Traducianismus hat noch den möglichst richtigen Ausdruck, wenn er anders nur die neben dem Körperlichen hergehende Erscheinung des Geistigen und nicht etwa eine wirkliche Zeugung des Geistes behaupten will. Es ist übrigens sehr natürlich, daß — wie de Wette §. 50, d. über diese Lehre anmerkt — der modus propagationis ein Geheimniß ist.

Was nun die Lehre über die Stände und vorläufig über die beiden der Unschuld und der Verderbtheit betrifft, so wollen wir gerne den Ursprung ihrer Entstehung als einen gültigen anerkennen. Indem nämlich der Mensch in sich das Bewußtsein der Sünden-

schuld wahrnimmt, widerstrebt es unserm Glauben an die Güte und Heiligkeit Gottes den Ursprung der Sünde ihm zuzuschreiben, und wir können denselben nur in uns selber finden. Offenbar kann die Sünde auch nur in diesem Bewußtsein mit dem Gefühl der Schuld in uns verbunden sein. Während wir nun dagegen zugleich im Gefühl unserer geistigen Würde unsere Gottähnlichkeit wahrnehmen, ja, den Willen zum Guten vollkommen in uns erblicken und die Sünde nur in der Mangelhaftigkeit unserer Handlungen gegenüber diesem innersten Willen begründet sehen, während wir also auch nach unserm Glauben uns ansehen müssen als rein aus der schaffenden Hand Gottes hervorgegangen: so bietet sich uns hier die mosaische Erzählung von den ersten Menschen, ihrem Aufenthalt im Paradiese und ihrem Sündenfall als eine Erklärung der Entstehung der sündigen Natur im Menschen an. Und in der That, in dieser Erzählung ist Wahrheit und Schönheit. Jene Wahrheit, daß erst durch die Erkenntniß des Guten und Bösen, mit der bewußten Sonderung desselben — es war der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses — in uns ihren Ursprung haben kann, wie uns nicht im Kinde, sondern erst in dem mit Bewußtsein Handelnden seine sündige Natur erscheint; jene Schönheit, die Schlange, das listige, schmeichelnde, tückische Thier, zum Verführer und zwar zu dem des Weibes zu machen, und endlich, erst nach dem Sündenfall die Menschen sich der Nacktheit ihres Leibes schämen zu lassen. Mehr oder weniger lebendig und vollständig wiederholt sich diese Urgeschichte in jedem Menschen.

Aber doch immer bleibt des Moses Geschichte nur eine wahre und schöne **Dichtung**. Darin erst liegt die Verkehrtheit der Dogmatik, diese Dichtung als wirkliche Geschichte anzusehen und zu glauben, darin eine natürliche und bestimmte Erklärung der Entstehung der Sünde zu besitzen, endlich, darauf fußend, das Ganze als Lehre weiter auszubilden. Daraus gehen denn alberne Untersuchungen über die Art jenes Baumes hervor, wie die Behauptung, daß es ein Giftbaum gewesen sei, und mit Recht erheben sich dann Fragen, wie: **cur Deus non impedierit Adae** lapsum? Sehr natürlich! Denn ist wirklich die Sünde durch den Genuß jener Frucht entstanden: so muß, so wahr wie die Sünde ein Gift ist, dieselbe giftig gewesen sein, und wir hätten nur recht gründlich nachzuforschen über die Art jenes Giftes, über die Wirkungen desselben im Leibe Adams und vor Allem darüber, wie aus dem materiellen Gift das geistige der Sünde entstanden sein möge; Schade, daß wir nicht noch den Leichnam Adams haben! Sehr natürlich auch jene Frage! Denn hat Gott es von jeher mit der Menschheit gut gemeint: so hätte er durch Verhütung jener Thatsache das ganze Elend der Sünde verhindern sollen; denn er mußte es vermöge seiner Allwissenheit voraussehen, und konnte es verhindern, da er allmächtig ist. Aber fort mit solchen Fragen, fort mit jener dogmatischen Vermessenheit, die Handlungen Gottes unter Gesetze zu stellen, und nach ihnen die Erscheinungen auf der Erde und unter den Menschen erklären zu wollen! Darum laßt uns die mosaische Geschichte als eine schöne Dichtung

bewahren. Denn auch weiter: wenn ihr darin eine wirkliche Geschichte zu haben vermeint, so widersprecht ihr zugleich aller Naturerkenntniß und Geschichte. Ist denn nicht die Vorstellung von einem ursprünglichen Stande der Unschuld unter den Menschen derselbe Traum, wie die Fabel von einem goldenen Zeitalter? Zeigt uns nicht vielmehr die wirkliche Geschichte, wie von rohen Anfängen aus die Bildung der Menschheit immer fortgeschritten ist, statt umgekehrt? Sie ist vorwärtsgeschritten, wie durch Christus und nach ihm, so auch vor seiner Erscheinung.

Der Streit der Wissenschaft ist hier ein ganz alter; er ist nämlich der zwischen dem Augustinus und Pelagius, welcher sich später wiederholt hat, indem die protestantisch lutherische Lehre dem Augustin treu blieb, das katholische Dogma sich aber mehr zum Pelagianismus hinneigte. Augustin hat aber nach dem Paulus den entschiedensten Ausspruch unsers religiösen Schuldgefühls, und seine Ansicht gehört ganz der religiösen Ueberzeugung, während Pelagius nach natürlich sittlicher Ansicht die Natur des Menschen beurtheilt. Die Entscheidung über diesen Streit liegt demnach weder in der einseitigen Vertheidigung der einen noch der andern Lehre, sondern in der Anerkennung beider als nothwendig neben einander bestehender Ansichten des menschlichen Geisteslebens. Allein nur die des Pelagius dient zur wissenschaftlichen Erklärung, weil sie von Naturbetrachtung ausgeht, während die des Augustin und Paulus ideal-ästhetischer Art ist, d. h. eine Betrachtung

unter Ideen giebt, welche nicht Erklärung, sondern nur Gefühlsanschauung zuläßt.

Demnach bildet sich auch unser Urtheil über die Lehre von der Erbsünde. Nur durch den **bildlichen** Ausdruck des Forterbens und im Zusammenhang mit jener Dichtung vom Ursprung der Sünde kann mit derselben die der Menschennatur von Anbeginn anklebende sündige Mangelhaftigkeit ausgesprochen sein, wogegen jede andere Auffassung derselben als wissenschaftliche Lehre übersieht, daß sie es hier nur mit einer Glaubensidee zu thun hat, und dann mystisch unwissenschaftlich materielle Gründe für das Entstehen geistiger Erscheinungen darbietet. (Vergl. Fries Religionsphil. §. 33.) *)

5.

Der nun folgende größere Abschnitt heißt die **Soterologie** oder die Heilslehre; und zwar zuerst werden wir über **die göttlichen Rathschlüsse** zur Erlösung der Welt belehrt. In Folge der im vorigen geschilderten Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts habe Gott — wird hier nun weiter gelehrt — aus Erbarmen über dies sittliche Elend der Menschheit beschlossen, alle Menschen selig zu machen, und zwar durch Christus. Für die Möglichkeit der Aus-

*) Gegen den Hutter. rediv. werden wir damit freilich nichts ausrichten, der §. 82 über dies Dogma sagt: „Es liegt im Wesen dieses Dogma, alle Beweise und Gegenbeweise aus der in religiöser Hinsicht verdorbenen Vernunft zu verschmähen." — So etwas darf nur ein Dogmatiker sagen.

führung dieses allgemeinen göttlichen Rathschlusses im besonderen Falle ist dann der Glaube die Bedingung, aber doch so nur, daß auch dieser durch den göttlichen Geist gewirkt wird, und die Seligkeit auf ihn nur aus göttlicher Gnade folgt. Darnach werden die Menschen in Auserwählte und Verworfene gesondert.

Da hier von göttlicher Wirksamkeit auf die Welt die Rede ist: so wird nach dem, was wir oben auseinandersetzten, klar sein, daß sie nothwendig nur eine bildliche sein kann, weil wir keine bestimmte Erkenntniß von der Art göttliches Wirkens haben können. Bestimmter wird in dieser Lehre unser Glaube an die göttliche Weltregierung auf die sittlich religiöse Fortbildung des menschlichen Geistes angewendet; und bei dieser gläubigen Anschauung der Geschichte erscheint Christus uns nothwendig als der Mittelpunkt. Das hier zu Grunde liegende **Bild**, unter welchem der wirksame Gott vorgestellt wird, ist aber das eines menschlichen Lehrers und Erziehers, welcher mit der bestimmten Durchführung seines Plans der Erziehung doch zugleich auch die väterliche Güte verbindet. Und in der That werden wir bei solcher Glaubensbetrachtung der sittlich religiösen Entwickelung der Menschheit für Gott kein würdigeres und passenderes Bild finden können. Aber man übersehe nicht das Bildliche der ganzen Rede, und meine nicht, mit der ganzen Vorstellung irgend etwas zur Erklärung in den wirklichen Fortschritten unsers Geistes gesagt zu haben! Wird nämlich dies übersehen, so gerathen wir bei weiterer Ausführung des Bildes als wirklicher Lehre

auf Abgeschmacktheiten und Verkehrtheiten in der Vorstellung von Gott. Mit solchem Irrthum hat Lessing den Gedanken am genauesten durchgeführt, und, um meine Behauptung wegen des Irrthums zu rechtfertigen, dient seine Ausführung, so klar durchdacht und geistvoll wie sie ist, ganz vorzüglich. Gott erscheint uns dort als ein tüchtiger Pädagog, und Lessing hat alle seine Erziehungsplane trefflich vertheidigt. Er weist nach, wie die vorchristlichen heiligen Schriften der Juden alle Eigenschaften eines guten Elementarbuches für Kinder an sich tragen, und wie Gott das kleine Kind Menschheit wirklich gar nicht anders habe leiten können. Eine alberne Vermessenheit, die Thorheit der Theodiceen, wenn man den erhabenen Gott also schulmeistert, wenn man mit jenem Bilde eine wirkliche Vorstellung von dem allmächtig wirkenden Gott gegeben zu haben meint! Dagegen hat die Lessing'sche Arbeit ihm unbewußt den großen Werth, die natürliche Entwickelung der sittlich religiösen Bildung von den Judeu zu uns durch Benutzung des vorhandenen Reichthums der Erkenntnisse in klaren Umrissen dargelegt zu haben; hier, wo er ganz natürlich, wissenschaftlich, geschichtlich verfahren ist, hat er den festen Boden seines Gemäldes, und sein positives Bild des göttlichen Erziehers spielt nur, möchte ich sagen, hinein. — Wirklich ist an dieser Stelle die Trennung des Bildes von der Sache schwerer, als anderswo. Es läßt sich nämlich leicht deutlich machen, wie wir für die äußere Natur beide Ansichten, die natürlich wissenschaftliche und die religiös bildliche, neben einander haben, ohne daß die eine die

andere aufhebt; und mit nicht vieler Mühe geschieht dies auch für die Betrachtung aller andern Geistesbildung, außer der sittlich religiösen. Bei dieser letzteren wird die Sonderung aber deshalb so schwer, weil uns in der That zur bestimmten Unterordnung unter die Idee Gottes von allen Erscheinungen nur die sittlich religiösen des menschlichen Geistes übrig bleiben: denn die äußere Natur als das Materielle und alle anderen geistigen Erscheinungen, als nur für diese irdische Körperwelt bedeutsam, lassen wir fallen. In den sittlich religiösen erscheint uns der Geist am reinsten, und wir ordnen sie deshalb leicht unmittelbar unter unsere Ideen von der Geisteswelt. Aber auch die sittlich religiöse Entwickelung des Menschengeschlechts läßt eine natürlich wissenschaftliche Betrachtung zu, weil auch in ihr der menschliche Geist nach natürlichen Gesetzen sich gebildet hat; und die Glaubensbetrachtung derselben unter der Wirksamkeit Gottes giebt doch auch hier in der That nur eine bildliche Vorstellung.

Durch den angedeuteten Irrthum sind denn auch alle Widersprüche in dieser Lehre entstanden. So hat man sich darüber gestritten, auf welche Weise der Glaube eine Bedingung für die Seligkeit sei. Nur durch den Glauben soll der Mensch selig werden, allein doch nur aus göttlicher Gnade. Nun ließe sich sagen: das widerstreitet sich nicht, weil eigentlich durch den Glauben der Mensch auch noch nicht die Seligkeit verdient, sondern vielmehr läßt nur göttliche Gnade dem Glauben die Seligkeit folgen. Allein auch der Glaube wird nicht als eigenes Werk des Menschen

angesehen, sondern als gewirkt durch den Geist Gottes; es läßt sich demnach der Glaube nicht als eine vom Menschen her kommende Bedingung für die Erlangung der Seligkeit ansehen, sondern nach freier Wahl wird Glaube und Seligkeit vergeben. Deshalb — will man fälschlich die ganze Vorstellung nicht als Bild, sondern als Lehre aufstellen — ist Calvin offenbar nach dem Augustin der consequentere, indem er einen **unbedingten** Rathschluß Gottes lehrt und die Seligkeit nicht vom Glauben abhängig macht. Denn die Unterscheidung des Vorhersehens und Vorherbestimmens von Seiten Gottes ist doch überall für den Glauben nicht zulässig, wenn mit jenem nur ein Zuschauen Gottes und ihm gegenüber eine eigene, ohne ihn geschehende Thätigkeit behauptet wird. Ferner, indem man die Menschen durch ihren eigenen Unglauben reprobirt werden läßt, so vertheidigt man wohl hier die Vorstellung mit dem Bedürfniß, das Böse nicht als von Gott gewirkt anzusehen; aber es läßt sich doch erwidern, wenn der Glaube nur von Gott gewirkt wird, der Unglaube aber überall da ist, wo dieser Glaube fehlt: so liegt es hier doch nur an einem Mangel der göttlichen Wirksamkeit; oder: da doch Gottes allgemeiner Rathschluß **der** ist, **alle** Menschen selig zu machen: so widerstreben offenbar die eigenmächtig Ungläubigen dem Willen der Vorsehung; was sich wieder mit der Allmacht Gottes durchaus nicht vereinigen läßt. Endlich gehört hierher der Streit über die Seligkeit der Nichtchristen. Man macht die Seligkeit vom christlichen Glauben abhängig, also käme consequent allen Nichtchristen die

Seligkeit nicht zu, und zwar, wenn auch der Glaube nur eine Thatsache des göttlichen Willens ist, allein deshalb nicht, weil Gott es nicht will. Durch das Barbarische, möchte ich sagen, dieser Beurtheilung aller Menschen vor Christus und Aller, welche bis heute ohne die christliche Wahrheit lebten, kommt man in Conflict mit unserm Glauben an Gottes Güte und Liebe, so daß man am Ende nicht recht weiß, wo ein und aus, und sich genöthigt sieht, mit dem Hutter. rediv. (§. 88) naiv zu gestehen: „es ist uns aber nichts Näheres hierüber offenbart worden.“ — Alle diese Widersprüche entstehen nur dadurch, daß man das Bildliche der Betrachtungsweise übersieht, und die Ideen und positiv bildlichen Vorstellungen von Gottes Wirksamkeit wie natürliche Gesetze zur Erklärung der Erscheinungen anwenden zu können meint.

Demnach kann unser Urtheil auch über diese Lehre nicht mit de Wette (§. 62. b.) das sein: „Daß hier die Wahrheit in der Mitte zwischen der Calvinischen und Lutherischen Lehre liege,“ sondern vielmehr, daß sie überhaupt eine bildliche sei; und ich weiß nicht recht, wie de Wette zur Vereinbarung der Ansichten einen Gedanken versuchen kann, wie §. 61: „Die Ausführung und Nichtausführung des allgemeinen Erlösungsplanes dürfen wir nicht dem verborgenen höchsten Gott, dem Vater, sondern dem offenbaren Gott, dem Sohne, anheimgeben.“ Denn dieser Sohn ist doch nach der supranaturalistischen Dogmatik wieder Gott selbst. — Auch für das sittlich religiöse Leben haben wir zwei Ansichten, die natürliche und die gläubige. In

der Erscheinung entwickelt sich der ganze Mensch aus sich selber und durch seine eigene Kraft. Mitten in seinem Volke steht der Einzelne, nehmend und gebend, genährt durch die ganze Vergangenheit, schaffend in der Gegenwart und den Samen streuend für die Zukunft. So der Einzelne, so ganze Völker. Nur diese Ansicht läßt eine wissenschaftliche Ausbildung, eine Erklärung der sittlich religiösen Ausbildung der Menschheit zu. Aber wir glauben an das göttliche Walten in der Geschichte und auch in diesen Erscheinungen. Doch wer weiß, wie der Unerforschliche wirkt? Ich demüthige mich, und nur unter dem schwachen Bilde eines Erziehers unsers Geschlechts weiß ich mir ihn vorzustellen. — Darum lasset der Wissenschaft ihr Recht, und bewahret ebenso das heilige Bild! Aber weil beide ihre Wahrheit haben: so müssen wir dafür sorgen, daß nicht durch eine verkehrte Anmaßung das Bild der Wissenschaft widerstreite. Der Glaube gebietet uns Demuth vor dem Heiligen und Allmächtigen; aber er suche damit nicht die Lehren der natürlich wissenschaftlichen Ansicht des sittlichen Lebens zu verdammen, ich meine die Lehren des männlichen Selbstvertrauens auf eigene Kraft zum Guten. Untergrabt nicht mit eurer Predigt dies gesunde Kraftgefühl; es thut uns heute so noth! Aber ich fürchte, daß die unklare orthodoxe Lehre von des Menschen Grunderbärmlichkeit nur immer weiter Erschlaffung und Resignation in der Gesinnung verbreite, und eine gewisse Weichlichkeit und Einseitigkeit der Lebensansicht hervorrufe, welche die Begeisterung für das öffentliche Volksleben sicher

bis auf den letzten Funken erstickt. Darum fort mit ihr! — Und dann: wenn wir mit Recht in unserer positiv christlichen Geschichtsbetrachtung Christus in den Mittelpunkt hinstellen: so dürfen wir doch damit nicht also aller Geschichte entgegentreten, daß wir behaupten, nur durch ihn sei alle religiöse Ausbildung der Menschen möglich gewesen. Zu allen Zeiten und aller Orten hat Gott der Herr und sein heiliger Geist gewirkt; von jeher lebten Menschen und leben noch heute außerhalb der christlichen Kirche, welche gläubig zu ihm aufschauen. Mögen sie ihn so oder anders nennen, und ob sie ihn sich auch noch so verschieden vorstellen, und durch wen auch der Glaube in ihnen erregt sein mag, — nicht blos die Christgläubigen, alle wahrhaft Gottgläubigen, glauben wir, haben die Seligkeit und sind sich derselben mit Recht bewußt. So sagt Calov. einmal über die nicht christlich Getauften: „hos (ich meine omnes) divino judicio relinquimus; *τοὺς γὰρ ἔξω (πάντας) ὁ θεὸς κρίνει.* — Misericordiae divinae immensae praejudicare vel metas ponere nostrum non est." —

6.

Den zweiten Platz in dem größeren Abschnitt von der Heilslehre nimmt die **Christologie** ein, in welcher eben über die Person und das Werk dessen gesprochen wird, welcher im Mittelpunkt unsrer positiven christlichen Geschichtsansicht steht. Der in der Christologie gegebene einfache Grundgedanke ist: Zur Erlösung der Welt sandte

Gott Christum, welcher Gottes Sohn und unser Mittler und Versöhner ist. Diesem einfachen Gedanken ist nun durch das dogmatische Bemühen eine großartige Entwickelung der Begriffe beigegeben, wodurch aller Streit erst entstanden ist. Zuerst war der Ausdruck „Gottes Sohn" zu erläutern. Christus ist nach der Dogmatik „Gottmensch," d. h. sein Wesen besteht aus einer unio personalis der göttlichen und menschlichen Natur. Da war nun ein weites Feld dogmatischer Begriffsbestimmungen, welche uns in der aufgestellten communio naturarum und communicatio idiomatum gegeben werden, ferner in der Lehre von dem doppelten Zustand Christi, den der exinanitio und der exaltatio, und endlich in der Lehre vom dreifachen Amte Christi, wo wieder das priesterliche Amt genauere Bestimmungen über die obedientia activa und passiva und die fortwährende intercessio zuläßt.

Hier vertheidigen wir den herausgestellten Grundgedanken und verbieten der Wissenschaft, weil er ihr gar nicht gehört, ihn nicht blos für ihren Gebrauch, sondern überhaupt zu verwerfen. Das ist uns nur deshalb möglich, weil wir das Bildliche der gegebenen Vorstellungen anerkennen und indem wir sie für solche ausgeben, welche mit der Wissenschaft gar nicht handgemein werden können. Deshalb aber müssen wir zugleich alle weiteren dogmatischen Ausführungen zurückstellen, insofern sie nicht etwa das Bild anschaulicher zu machen suchen, sondern im offenbaren Verkennen der Bildlichkeit der Bezeichnungen der Wissenschaft geradezu widersprechen. Also gegen den Orthodoxismus und

Supranaturalismus sowohl wie gegen den Rationalismus werden wir unsere Ansicht aufstellen müssen, und zwar gegen jene, weil sie im wissenschaftlichen Vorurtheil unwissenschaftlich zu Werke gehen, gegen diesen aber, weil er nur im Dienste der Wissenschaft die bildliche Bedeutsamkeit der gegebenen Ausdrücke verkennt und zugleich doch hin und wieder im eitlen Bemühen der Vereinigung der wissenschaftlichen Auffassung mit der dogmatischen unwissenschaftlich wird. Dies Letztere gilt aber zugleich in vollem Maße gegen das Bemühen der sogenannten neuesten Philosophie, welche durch ein scheinbar tiefsinniges Hineinzwängen unklarer Vorstellungen in die alten Begriffe weder der Wissenschaft, noch der lebendigen religiösen Gefühlsanschauung genügen kann. Ich meine hier vor Allem die Christologie von Strauß, deren Unwissenschaftlichkeit wir zur Genüge dargethan zu haben glauben. Jene angeführte Abhandlung von Strauß im Freihafen leidet aber an dem Fehler des Rationalismus, indem sie nur auf eine natürliche Auffassung der Erscheinung Christi ausgeht, ohne die Bedeutsamkeit der dogmatischen Bilder anzuerkennen.

Zuerst, wir nennen Jesum Christum „**den Sohn Gottes.**" Dieser Ausdruck kann nur ein bildlicher sein, wie es auch schon der Beiname „Christus" ist. Wie der Ausdruck „Christus" Jesum als den jüdischen Messias bezeichnet, insofern das Salben uns nur ein äußeres Zeichen der heiligen Hoheit sein kann: so drücken wir mit der bildlichen Bezeichnung „Sohn Gottes" nichts Anderes aus, als den Gedanken, daß nach unsrer positiven christlichen

Weltansicht Jesus das bedeutendste Werkzeug in der Hand Gottes war, um nach seinem Plane, wie wir glauben, die sittlich religiöse Entwickelung unsers Geschlechts zu fördern. Denn der Sohn hat nach dem Vater die höchste Würde, vor Allem, wenn er der einzige ist: das ist das Bild, welches wir aus unsern menschlichen Verhältnissen wählen. Aber wie ist dies einfache, würdige Bild verkehrt und verdreht worden! Während unsere drei ersten Evangelien hinter ihrem Ausdruck „Sohn Gottes" die Vorstellung von Jesus als wirklichem jüdischen Messias, als Christos, haben, und deshalb jene Bezeichnung nach der bildlichen Vorstellung der Juden und aller alten Völker zu nehmen ist, durch welche sie ihre Helden und Propheten als ausgezeichnete Werkzeuge des Himmels darstellten, nach dem Johannes aber das Göttliche in Jesus der λόγος Gottes war, welcher im Anfang Alles schuf: so hat dieser Letztere durch seine Vorstellung freilich bewirkt, Jesum nicht mehr als jüdischen Messias, sondern eigenthümlich christlich als das von Gott zu den Menschen gesendete Licht der Wahrheit aufzufassen, aber zugleich den ersten verderblichen Schritt gethan, um eine weitere Ausmalung der bildlichen Bezeichnung zu versuchen. Von ihm stammt die Vorstellung eines Gottmenschen, weil nach ihm das Wort Gott war und nachher Fleisch, Mensch wurde in Jesus. Allein wie großartig steht Johannes da mit seinem Bilde, durch welches er in religiöser Anschauung der Weltgeschichte den Anfang und das Ende derselben zu seiner Zeit zusammenfaßt, und dagegen wie nüchtern und abgeschmackt sind die auf jene

Vorstellung gethürmten dogmatischen Lehren! Sobald der Ausdruck „Sohn Gottes" für etwas Anderes als eine bildliche Bezeichnung genommen wurde, nämlich als der Begriff des Wesens einer irdischen Erscheinung, mußte der Streit über denselben beginnen, weil nach einander durch das Hervorheben der göttlichen oder der menschlichen Natur den offenbaren Widerspruch in der Vorstellung zu vernichten gesucht wurde. So quälte man sich mit den Ebioniten, Gnostikern, Arianern, Apollinaristen, Monotheleten, dem Nestorius und Eutyches, bis am Ende auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel gefordert wurde, sich in der Person des θεάνθρωπος vollständig beide Naturen und ihre Einheit vorzustellen. Das war gewiß das Richtigste, aber auch das, wodurch das Widersinnige der Vorstellung und ihr Widerspruch gegen die mögliche Erfahrung klar und baar ausgesprochen wurde. *) Dies mußte denn nach dem langen Zeitraum, in welchem man sich immer mehr bemüht hatte, den gegebenen Begriff auseinanderzuklauben, dann von der Wissenschaft geltend gemacht werden, als der

---

*) Hutter. rediv. §. 93 behauptet zwar: „Dieser Lehrbegriff als die scharfsinnigste Zergliederung des christlichen Bewußtseins enthält die wissenschaftliche Darlegung und Rechtfertigung unsers Glaubens an die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit Christi;" wir müssen aber sowohl der Ausbildung des Dogma als jenem Ausspruch des Hutterus eine vollkommene Verkennung dessen, was die Wissenschaft fordert, Schuld geben. Dem alten Hutter fällt es zwar nicht zur Last, aber der neue hätte besser unterrichtet sein können.

Naturerkenntniß und später der Philosophie eine neue Epoche ihrer Ausbildung anbrach. Und leider hat die Wissenschaft es noch heute nöthig, den Dogmatikern das logisch Verkehrte ihres Begriffs und die Unmöglichkeit der Erscheinung eines Wesens, wie sie sich es phantasiren, nachzuweisen. Wir haben oben über den Begriff gegen Strauß gesprochen, und wollen hier bemerken, daß nothwendig alle Versuche, die Vorstellung jener Vereinigung der beiden Naturen in Jesu logisch und in der Erfahrung möglich zu machen, auf unklares Wortspiel und unlogischen Wirrwarr hinauslaufen müssen, wie es auch bei dem sonst scharfsinnigen Schleiermacher der Fall ist. Nur der unwissenschaftliche Unverstand der Dogmatiker hat das hier zu Grunde liegende Bild auseinanderzerren und in Lehrsätzen aufstellen können. Hier ist heute der Streit der Wissenschaft klar und begründet, wie etwa Strauß in seiner Schlußabh. §. 145 und in jener Abhandlung im Freihafen *)

*) Strauß streitet daselbst gegen die Artikel von der Geburt Christi durch eine Jungfrau rc. Er bemerkt richtig, daß solche Geburt einem ausnahmlosen Naturgesetz widerspricht, und man nur wegen des Beweises der Sündlosigkeit Jesu auf solche Vorstellungen gekommen sei. Aber er zeigt nur das Ungenügende des Beweises, und schließt mit dem Rath, das christliche Gewissen mit diesem Artikel nicht mehr zu beschweren. Hiergegen bemerke ich Folgendes. Wird die Sündlosigkeit Christi vorausgesetzt, die sündige Natur ferner als ursprünglich durch Adam entstanden angenommen, deshalb dann auch auf jene materielle Weise die sündlose Natur Christi zu erklären versucht: so sind die Folgerungen Strauß's sehr richtig. Aber das ist gar nicht die rechte Art, durch das Widersprechende der Folgerungen die Voraus-

zeigt. — Man hat von Seiten der Orthodoxie oft auf den Ausdruck „Glaube an Christus" gefußt, und gerade

setzungen umzustoßen, sondern die Voraussetzungen selbst dürfen und müssen verworfen werden. Wird nämlich mit jenem dogmatischen Raisonnement eine wissenschaftliche Erklärung in Anspruch genommen: so ist wissenschaftlich zu erwidern. Christus als geschichtliche Person kann nur Mensch gewesen sein; deshalb muß auch er Theil genommen haben an der sündigen Natur der Menschen, worunter aber nicht ein Quantum von wirklichen Sünden zu verstehen ist, sondern die Mangelhaftigkeit des der sinnlichen Anregung bedürftigen geistigen Lebens und Wirkens der Menschen, daß, weil die sinnliche Anregung nach Graden meßbar ist, vermöge der Unendlichkeit der Größenvorstellung immer ein unendlich starker sinnlicher Antrieb als das rein vernünftige Wollen überwiegend gedacht werden kann. Mit dieser Natur ist immer ein Mensch wie Jesus möglich, der von sich sagen kann: wer zeihet mich einer (wirklichen) Sünde? und dem wir eine solche in dem uns von ihm bekannten Leben nicht nachzuweisen vermögen. Durch diese Erklärung des Begriffs der sündigen Natur des Menschen und im Allgemeinen durch die Unstatthaftigkeit körperlicher Erklärungsgründe für den Geist erscheint jener Versuch der materiellen Erklärung sowohl der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen wie Christi Sündlosigkeit durchaus verwerflich. Eine (nach Schleiermacher christl. Glaube 2. Theil §. 98) wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinnige Vollkommenheit ist auf Erden als Erscheinung unmöglich. Sie gehört den Ideen des Absoluten. — Nun aber die andere Seite. Soll mit jenen Vorstellungen nichts zur Erklärung gesagt werden, sondern sollen sie nur einen ästhetischen Ausdruck für den Eindruck der geistig reinen Gestalt Jesu auf uns sein: warum wollen wir nicht auch hier jenes schöne, gewiß jedem Dichter natürliche und gern zu lassende Bild einer Geburt eines Helden von einer Jungfrau stehen lassen? Die Jungfrau ist uns doch immer das Bild des heilig Reinen und Schönen. Nur der viehischen Geschmacklosigkeit gelte unser Spott, welche eben so albern, wie die Kunstdar-

das der natürlichen Erfahrung in ihrer Schilderung Widersprechende dadurch zu stützen gesucht, daß uns eben deshalb ein Glaube an Christus gehören müsse. Allein unser religiöse Glaube ist nicht eine unmittelbare Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was in der Natur vorgehend zugleich dieser widersprechen soll, weil er dann eine Thorheit wäre, sondern er ist die unmittelbare Ueberzeugung von dem, was gar nicht in der Natur erscheinen kann. — Doch läßt sich der Ausdruck „an Christum glauben" vertheidigen. Wir glauben an ihn als den Haupthebel der göttlichen Vorsehung zur Förderung der sittlich religiösen Vervollkommnung unter den Menschen, womit wir eine Glaubensanschauung und nur unsern allgemeinen Glauben an die Weltregierung Gottes in einer besondern Anwendung ausgesprochen haben. Aber auch nur so ist die Vorstellung von Aberglauben frei.

Und nun zweitens, auch die Bezeichnung Jesu als eines **Mittlers und Versöhners**, die ganze Versöhnungslehre ist bildlich. Denn ganz klar wird in derselben die Stellung der schuldbewußten Menschheit zum heiligen Gott unter dem Bilde des menschlichen Verhältnisses eines ungehorsamen Kindes zum zürnenden Vater dargestellt und die Bedeutsamkeit Jesu als des erhabenen Religionslehrers, der durch seine Lehre und sein Leben die Menschheit um den größten Schritt auf ihrer Bahn der sittlich religiösen

---

stellungen der über die unbefleckte Empfängniß nachdenkenden Väter, am Ende gar in Steindrucktafeln uns darzustellen sich abmüht das Empfangen und das wunderbare Gebären! —

Ausbildung weiter brachte, unter dem Bilde eines den Vater und das Kind wieder versöhnenden Freundes und Vermittlers aufgefaßt. Wir nun erkennen die Wahrheit und Schönheit dieser Bilder an, weniger dessen, welches sich oft neben jenem findet, nämlich das eines Rechtsverhältnisses, als vielmehr gerade des von dem Verhältniß des Vaters zu seinen Kindern genommenen, als des eigenthümlich christlichen, wodurch unser Glaube an die allwaltende Vorsehung Gottes für die sittlich religiösen Fortschritte der Menschheit am würdigsten und schönsten anschaulich ausgesprochen wird. Aber die aus der Verkennung der Bildlichkeit dieser Vorstellungen hervorgegangene, scheinbar wissenschaftliche Ausbildung müssen wir durchaus verwerfen. Denn hierin ist sowohl die Vorstellung von Gott unwürdig und unchristlich, wie auch die Auffassung von der Bedeutung des Lebens Christi niedrig. Unwürdig und unchristlich ist die Vorstellung von Gott als einem zürnenden Herrn, der den Tod eines Unschuldigen fordern mußte, um seine Rache an einem Schuldigen zu fühlen und wieder versöhnt zu werden; niedrig ist die Auffassung des Lebens Christi, weil er als ein todtes Schlachtopfer in der Hand des blutfordernden Gottes erscheint. Im Streit gegen solche unwürdige und geistlose Ausgeburten der Phantasie müssen wir Strauß beistimmen, wie er sich darüber Schlußabhandl. §. 145 und im Freihafen ausspricht.

Ich verstehe es wohl, wenn dem lebendigen religiösen Gefühl die trockene, nur wissenschaftliche Schilderung von der Person Christi, wie sie der Rationalismus giebt oder

bezweckt, nicht genügen kann. Dieses Gefühl umfaßt das Leben Jesu als ein schönes Ganzes, und wie sich der Freund dem Freunde hingiebt im Vertrauen an seine ganze geistige Gestalt, ohne kalte Abwägung seiner einzelnen Handlungen: so will sich der Christ seinem Jesu überlassen, so will er ihn lieben. Also glaube auch ich an den Versöhner und Mittler zwischen uns und Gott, so liebe auch ich die ganze, herrliche Erscheinung Jesu, und ich verstehe es mitzufühlen, wenn Einer etwa wie de Wette §. 73. a. und b. über den Herrn redet. Aber alle Unklarheit und Abgeschmacktheit soll eben dies lebendige religiöse Gefühl für das Schöne und Edle verabscheuen. Statt in Jesu den Wunderthäter anzustaunen, statt ihn als das Lamm Gottes oder gar als ein todtes Opferwerk für unsere Sünden zu preisen, sei er uns vielmehr das hohe Ideal männlicher Kraft und Heldenbegeisterung. Zwar die drei ersten evangelischen Schilderungen sind für solche großartigere Auffassung nicht günstig, weil in ihnen die Schilderung seines Lebens als des eines jüdischen Propheten und Wunderthäters vorherrscht; aber Johannes kommt uns schon näher. Den Jüngern mußte nothwendig die Auferstehung des Herrn, welche Thatsache nun ihr zu Grunde liegen mag, was aus den vorliegenden Quellen zu erforschen uns unmöglich ist, das wichtigste Ereigniß sein, weil da erst ihnen die Augen aufgethan wurden über den hohen Beruf ihres gekreuzigten Messias; und deshalb muß auch uns dieselbe eine hochwichtige Bedeutung haben, weil auf ihr geschichtlich der Bau der ganzen christlichen Kirche sich

gründete. Uns aber gelte nicht blos dieses Gedächtniß, sondern weit mehr sei uns Jesu Leben und Tod der Beweis seiner göttlichen Größe; sein Leben, insofern es mit Muth, Männlichkeit und der tiefsten und tüchtigsten Gesinnung geführt ist; sein Tod durch die erhabene Begeisterung eines Helden der Wahrheit! So ist er mir der rechte Sohn Gottes! —

7.

Wie nun die göttliche Vorsehung nach ihrem Plane den Segen der Erscheinung Christi in den einzelnen Menschen hervorruft, davon handelt die dogmatische Lehre der **Heilsordnung.** Ihr Gedanke ist folgender: Der heilige Geist Gottes beruft den Menschen zum Guten (vocatio). Wenn er auf diesen Ruf hört (auditio): so folgt die innere Erleuchtung über seine sittliche Verderbtheit (illuminatio), dann die Reue und der Glaube (contritio und fides), endlich erlangt er das Heil, durch welches er gerechtfertigt vor Gott dasteht, weil er von seiner Schuld losgesprochen ist (justificatio). Nun treibt ihn die Heiligung (sanctificatio) zu guten Werken und vereint ihn mit Gott (uuio mystica cum Deo).

Da hier der Betrachtung Zustände und Veränderungen des inneren geistigen Lebens im Menschen unterliegen: so gehört ihre bestimmte Erkenntniß der Wissenschaft, und zwar unserer Psychologie, welche auch die sittlichen und religiösen Erscheinungen des Geisteslebens nach natürlichen Gesetzen zu betrachten und zu erklären suchen muß. Eine

solche nur wissenschaftliche Betrachtung dieser geistigen Veränderungen giebt die dogmatische Lehre nicht und will sie nicht geben; und offenbar entfernt sie sich auch von aller wissenschaftlichen Betrachtungsweise, indem sie nach der Glaubensidee der Wirksamkeit Gottes diese inneren geistigen Erscheinungen gleichfalls als durch diese gewirkt aufzustellen sich bestrebt. Nach unsrer Ansicht muß also ihre Rede eine bildliche werden. Gottes Geist wird nun auch in der That unter dem Bilde eines zum Guten auffordernden und mitwirkenden Freundes, und Gott selbst unter dem eines sittlichen Richters vorgestellt. Was dieses Bild im Allgemeinen betrifft: so müssen wir für die religiöse Gefühlsanschauung seine Zweckmäßigkeit und Schönheit anerkennen und vertheidigen; dabei aber bemerken, daß, wo es hier bei der weiteren Ausführung des Bildes auf eine genauere Unterscheidung der einzelnen geistigen Zustände im Menschen ankommt, und nicht nur das geistige Leben des Menschen als ein Ganzes angeschaut wird, die bestimmte wissenschaftliche Erkenntniß sich als ein Bedürfniß zur Grundlage darbietet. Dies geschieht auch in den Grundzügen der vorhin gegebenen Schilderung der Dogmatik, worin der natürliche Fortschritt der geistigen Bildung von Anregung zu Erkenntniß, Bewußtsein und That der göttlichen Wirkung untergelegt ist. *) Für die Wissenschaft ist hier weiter

*) So sagt Hutter. rediv. §. 106: „Der Sünder wird nach bestimmten Gesetzen der psychologischen Entwickelung in das neue geistige Leben aufgenommen.“ Hier hat sich unsere obige Behauptung dem guten Hutter als Bedürfniß aufge-

festzuhalten, daß, da die Betrachtungsweise der Dogmatik nothwendig nur eine bildliche sein kann, also zur bestimmten Erklärung nicht taugt, sie ihre Vorstellungen nicht als eine vermeintlich höhere wissenschaftliche Erkenntniß der Psychologie überordnen darf.

Das Verkennen dieses Standpunktes der dogmatischen Lehre ist nun die Hauptveranlassung zu den Streitpunkten im Einzelnen auch dieser Lehre geworden; daneben aber zugleich das größere oder geringere Streben nach Consequenz im Zusammenhang mit voraufgehenden Lehren, ein Streben, welches nicht minder aus einem falschen wissenschaftlichen Vorurtheil hervorgegangen ist. Hierher gehört der Streit darüber, ob der Mensch dem göttlichen Gnadenruf widerstehen könne oder nicht. Die Behauptung der Calvinisten, daß es dem Menschen unmöglich ist, war folgerichtig aus dem Glauben an die allmächtige Wirksamkeit Gottes entsprungen. Aber hier ist eben die Consequenz an ganz falscher Stelle, da wir es nicht mit wissenschaftlicher Zusammenstellung und Unterordnung zu thun haben; das erscheinende Menschenleben läßt sich nicht aus der Idee göttlicher Wirksamkeit erklären. Es darf also der Vorstellung der lutherischen Lehre von einem Widerstande des Menschen, in welcher sich für sich die Erfahrung und das religiöse Bewußtsein der inneren Freiheit richtig ausspricht, ein

---

drängt, der dann nur den dogmatischen Fehler macht, indem er hierin nicht blos den natürlichen Hergang in unserm Geiste, sondern Thatsachen des göttlichen Wirkens sieht, dies göttliche Wirken wieder unter Gesetze zu stellen.

solcher Widerspruch mit der Idee Gottes gar nicht vorgehalten werden. Dagegen aber müssen wir mit dieser richtigen, aus der Natur genommenen Ansicht das dem Menschen unauflösliche Räthsel der göttlichen Wirksamkeit in den geistigen Erscheinungen anerkennen. — Ferner erscheint hier der Streit darüber, ob die Rechtfertigung ein actus physicus oder judicialis sei; das Erstere ist die katholische Lehre, das Letztere unsere Ansicht. Auch hier ist die katholische Lehre consequent aus den früheren Lehren von der natürlichen Verderbtheit des Menschen gefolgert, weil, um diesen Zustand in den der Heiligung zu verändern, gleichfalls eine natürliche Veränderung des Menschen nothwendig erschien. Allein da mit jenen früheren Lehren, wie wir dargethan haben, eine Glaubensidee ausgesprochen ist: so ist das Streben nach wissenschaftlicher Consequenz hier wiederum ein verkehrtes. Denn die katholische Lehre widerspricht geradezu aller Erfahrung. Der Mensch bleibt Mensch, so lange er lebt, und trägt als solcher bis zur letzten Stunde das allgemeine Schuldgefühl in seinem Herzen; des Menschen That bleibt immer nur Streben, und seine menschliche Natur kann hier auf Erden durch keine Einwirkung umgeschaffen werden. Wenn also unsere lutherische Lehre die hier ausgesprochene Glaubensanschauung unter dem Bilde eines richterlichen Ausspruchs der göttlichen Gnade darstellt: so hat sie damit das Bessere getroffen. — Im Zusammenhang hiermit scheint mir der Streit über die Verdienstlichkeit der Werke zu stehen, da, wenn eine physische Veränderung zur Heiligung im Menschen angenommen

wird, auch die aus einer solchen hervorgehenden Werke nicht mehr den rein menschlichen Werth haben können; wir aber verwerfen die Lehre der Voraussetzung gemäß der Erfahrung und müssen demnach des Menschen Handlungen trotz aller inneren Veränderungen nur als menschlich beschränkte ansehen. Indem aber die Glaubensanschauung auf diese Weise richtig dem heiligen Gott gegenüber alles sittliche Verdienst den Handlungen der immerdar schuldbewußten Menschen abspricht: so darf sie wiederum nicht meinen, damit den wissenschaftlichen Lehren der Sittenlehre entgegentreten zu können. Denn da diese die menschlichen Handlungen nach natürlichen Gesetzen beurtheilt: so muß sie der guten That nothwendig den höchsten sittlichen Werth zusprechen, weil sich in ihr die edlere Gesinnung allein zu erkennen giebt; die Betrachtungsweise der Dogmatik ist aber keine nach natürlichen Gesetzen, sondern unter Glaubensideen, also keine wissenschaftliche. Endlich hat man sich über die Vorstellung der **unio mystica cum Deo** nicht recht verständigen können.

Fassen wir nach diesem unser Urtheil über diese Lehre auf beiden Seiten zusammen: so gilt auf der einen für die wissenschaftliche Betrachtung, daß die Dogmatik nicht mit der Anmaßung eines höhern Wissens der natürlichen Betrachtung dieses Gebiets der geistigen Erscheinungen entgegentreten dürfe, ja, daß sie dieser letzteren nie widersprechen müsse aus dem Grunde, weil auch für ihre Betrachtung sie nur von dieser Grund und Boden erhalten habe; auf der andern Seite aber erkennen wir für die Dogmatik

die Bedeutsamkeit ihrer religiösen Gefühlsanschauung an, insofern das sittliche Leben des einzelnen Menschen als ein Ganzes in der Erscheinung ästhetisch zusammengefaßt wird, wofür jedoch der Ausspruch immer ein bildlicher bleiben muß. Diese zwiefache Ansicht der sittlichen Veränderungen im Geistesleben des Menschen hat de Wette §. 77. a. auch ausgesprochen, und er sagt richtig: „beide Ansichten dürfen aber nicht in Gegensatz gestellt werden.“ Aber daß beide Betrachtungsweisen des Einen sittlichen Lebens nothwendig verschiedener Art, nämlich die eine nur wissenschaftlich, die andere ästhetisch ist, leuchtet aus seinen Worten nicht klar hervor. Vielmehr befördert er die Unklarheit und die Verwirrung des einen Standpunktes in den andern, wenn er von der Religion „eine innere Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit“ fordert. Denn wir wissen nur von menschlicher Thätigkeit, und haben nur von dieser eine bestimmte Erkenntniß; allein auf diesem Gebiete herrscht Erklärung nach Gesetzeszusammenhang. Man darf nun nicht meinen, dort obenauf dann noch unsere Glaubensidee von der lebendigen Wirksamkeit Gottes stellen zu können, womit dann das Andere aus dieser erklärt erschiene; sondern, sobald wir von jener Idee ausgehen, muß das Ganze unserer Betrachtung eine andere Gestalt gewinnen, und der bestimmte Ausdruck für dieselbe ein bildlicher werden, da bei unserer nothwendigen Unwissenheit über die Art des göttlichen Wirkens wir uns dieselbe nur unter dem Bilde der menschlichen Thätigkeit vorzustellen vermögen, womit es denn klar ist, daß eine solche bildliche Rede keinen Anspruch

auf wissenschaftliche Erklärung machen könne. Nach einer solchen bestimmten Sonderung und Würdigung der gegenseitigen Ansprüche vertheidigen wir also gegen die einseitig wissenschaftliche Ansicht des Rationalismus die ästhetische Glaubensanschauung der Dogmatik, deren Vorstellung von einer unio mystica cum Deo gleichfalls ihre Bedeutsamkeit hat, wenn darin das lebendige Gefühl einer inneren Geistesgemeinschaft, und nicht eine höhere Erkenntniß einer inneren Thatsache ausgesprochen wird.

8.

Nach dem Hauptbilde der positiven christlichen Weltansicht, durch welches Gott als Erzieher des Menschengeschlechts vorgestellt wird, werden ihm dann auch für dieses Werk Mittel zugeschrieben. Diese seine **Heilsmittel** sind: sein Wort in der heiligen Schrift und die Sakramente, wodurch richtig dasjenige, welches uns zur Erkenntniß und Belebung der religiösen Wahrheit und zur Förderung der christlichen Gemeinschaft durch unsere Benutzung und Anwendung dient, religiös als ein Mittel in der Hand Gottes gedeutet wird. Aber theils ist die Ansicht doch sehr einseitig, theils hat die dogmatische Ausbildung hier dem verderblichsten Aberglauben den Eintritt verschafft. Ihre Einseitigkeit liegt darin, daß für die Erkenntniß nur die heilige Schrift als das göttliche Mittel zu unserer Erleuchtung angesehen wird, während doch Gott ebenso durch den Geist, durch die Vernunft eines Jeden zu ihm redet. Wenn nach der rationalistischen Ansicht Wort Gottes und heilige Schrift

nicht Wechselbegriffe sind, sondern noch unterschieden werden (auch de Wette §. 85): so ist ja gar nicht anzunehmen, daß nicht auch in anderen Schriften als der heiligen Schrift sich das Wort Gottes, d. h. wahrhaft gläubig religiöse Rede finde. Und wie viele Beweise mag die Erfahrung geben, wo solches Wort Gottes den rechten, klaren, lebendigen Glauben gewirkt hat! Dann weiter beziehen wir uns auf das oben bei Gelegenheit der Beurtheilung der dogmatischen Bibliologie Gesagte, und müssen auch hier jede Vorstellung von einer übernatürlichen Wahrheit und Einwirkung der heiligen Schrift, wenn sie sich für etwas Anderes als eine bildliche ausgiebt, als Aberglauben verwerfen. Nur dieser Aberglaube kann unserm Geiste überall das selbstständige Urtheil verbieten. Aber schon mit der rationalistischen Unterscheidung, daß die heilige Schrift nicht in allem Einzelnen Wort Gottes sei, sondern daß sie überhaupt nur dasselbe in sich fasse, wird klar, daß über die religiöse Wahrheit doch zu höchst in uns der Richter sich befindet. Dagegen sträubt man sich nun häufig blos aus dem Grunde, weil man meint, es müsse dann unser begreifende Verstand dieser Richter sein. Auch wir nennen die religiöse Wahrheit eine unbegreifliche, und über die eigentlichen Glaubenswahrheiten entscheidet unser religiöses Gefühl, so wie über die Wahrheit der in unsern heiligen Schriften für jene gegebenen positiven Vorstellungen unser ästhetisches Urtheil der Zweckmäßigkeit und Schönheit. Nur die in solcher Weise von uns selbst erfaßte Wahrheit verdient bildlich Wort Gottes genannt zu werden, weil sie allein das wahre

Heil in uns hervorrufen wird. — In die Ansicht von der Bedeutung unserer Sakramente hat sich der crasseste Aberglaube eingeschlichen. Ich meine, sie sind äußere heilige Handlungen, durch welche wir unsere innere Christengemeinschaft darthun und befördern sollen, welche Beförderung dann nach der positiven gläubigen Vorstellung richtig als von der göttlichen Wirksamkeit ausgehend dargestellt wird. Demnach muß die Ansicht von der Taufe, als sei sie ein medium efficax regenerationis als Aberglaube verworfen werden, weil darin das geistig religiöse Leben als materiell betrachtet und die sittliche lebendige Thätigkeit untergraben wird. Ganz besonders aber widerstreitet unsrer wissenschaftlich klaren Erkenntniß alle abergläubische Vorstellung vom Abendmahl. Welch eine unwürdige und gemeine Phantasie ist es, die sich vorzustellen im Stande ist, es werde uns durch eine materia terrestris eine res coelestis durch den Magen in das Innere des Geistes befördert, gleich viel, mag man sich die Verbindung des Materiellen mit dem Geistigen, Himmlischen hyperphysisch oder physisch denken! welch eine alberne Forderung, sich den geistigen Genuß eines himmlischen Leibes Christi zu phantasiren! welch ein Unsinn dogmatischer Consequenz, aus der Lehre von der communicatio idiomatum die Ubiquität des Leibes Christi zu beweisen, und damit auch seine wirkliche Gegenwart im Abendmahl! Jede gesunde Frömmigkeit muß solchen Vorstellungen widerstreben.

Das Festhalten der Orthodoxen an solchem crassen Aberglauben und die Scheu, das, was die Christen besser

und reiner fühlen, öffentlich auszusprechen, nur weil es nicht mit dem alten Buchstaben übereinstimmt, hindert vor Allem, meine ich, das Emporkommen eines in sich wahren, frischen religiösen Lebens. Es ist unsere Bildung jetzt zu allgemein, als daß nicht der Aberglaube gefühlt oder verstanden werden sollte; weil aber der öffentliche Ausspruch einer freieren und schöneren Ansicht fehlt: so sinken allmälig die Sakramente zu todten Ceremonien herab. Lasset das Abendmahl doch sein, was es nach der Bestimmung Jesu selbst ist und in der ersten Zeit der Christenheit wirklich war, ein Gedächtnißmahl des Herrn in Bruderliebe! Freilich aber nicht ein todtes Gedächtniß, sondern ein so lebendiges, daß wir in der Erinnerung die geistige Gemeinschaft mit ihm fühlen, und mit dieser lebendigen Einwirkung auf unser Innerstes den höchsten Segen des Abendmahls in der Nachfolge Christi aufgehen lassen. Nur dieses lebendige Gefühl der Gemeinschaft könnt ihr meinen, wenn ihr von persönlicher Gegenwart Jesu im Abendmahl redet und wenn ihr nicht thöricht reden wollt. Alle andere Phantasie von einer wirklichen Gegenwart desselben wird sich die geistige Einwirkung mehr oder weniger materiell vorstellen oder noch abgeschmackter träumen. In solchem Gedächtniß, wie wir es schilderten, einem lebendigen, auf die That wirkenden, kann der Christ der göttlichen Gnade und Liebe, kann er der Vergebung der Sünde gewiß sein. Welch eine herrliche Bedeutung liegt so in unserm Sakramente des Abendmahls! Daneben dann außer dem Gefühl der Gemeinschaft mit Christo bringt es zugleich das Bewußtsein

unter die Christen, als solche gleiche Brüder zu sein, die in Einem Geiste verbunden von demselben Brote essen und aus demselben Kelche trinken. Ja, eine Brüdergemeine sei und werde die Christenheit, aber nur nicht eine solche, wie unsere evangelische (was de Wette §. 92. b. wünscht). Denn mag auch bei den Anhängern derselben der brüderliche Geist innig und zart zum Bewußtsein gekommen sein: es kann der Tod Jesu, mit dem sich die Frömmigkeit beim Abendmahl besonders beschäftigt, ihnen die rechte, hohe Bedeutung nicht haben; sonst würden sie ein bewegtes Leben in öffentlicher Begeisterung einem friedfertigen, kleinlichen Handwerkerdasein, welches den höchsten Interessen unsers Geistes den lebendigen Fortschritt versagt, vorziehen. Bewahre uns Gott, daß solch ein Lebensideal sich allgemeiner als das christliche verbreite! Der da am Kreuze hängt, ist nicht das süße, ach, abgeschlachtete Lamm: es ist der männliche Held der Wahrheit, welcher für sie in das öffentliche Leben seines Volkes muthig hinaustrat, den Kampf nahm, wo er geboten ward, und endlich mit Begeisterung für die Wahrheit starb! Solch ein Gedächtniß werde uns beim Abendmahl; so ist es das höchste Sakrament!

9.

Wir kommen im Zusammenhang der dogmatischen Lehren zu einer Idee und zu politischen Betrachtungen, ich meine die Lehren von der **Kirche**. Hier ist die sogenannte unsichtbare Kirche eine Idee, mit welcher alle im Christen-

glauben, Gefühl und That gleichgesinnten Menschen in eine große Gemeinschaft zusammengefaßt werden. Da nun hier nur die innerste Gesinnung, nicht aber irgend ein Positives als das unsichtbare Band angesehen wird: so gehören zu dieser unsichtbaren Gemeinschaft alle in christlicher Welt- und Lebensansicht Lebenden, ohne Rücksicht darauf, ob sie dieselben positiven religiösen Vorstellungen, dieselbe Geschichtsbetrachtung und dieselben äußeren Gebräuche haben. Diese Eine unsichtbare Kirche zerfällt dann in viele sichtbare Kirchen, worunter die bestimmten durch dieselben Formen und positiven Ansichten verbundenen Gemeinschaften verstanden werden. Die Betrachtung der Stellung dieser letzteren gehört aber ganz der Wissenschaft der Politik, und es ist eine baare Thorheit, die Ansichten darüber in Glaubenssätzen darstellen zu wollen. Wir nämlich behaupten, daß in keiner Weise die Kirche als äußere Anstalt neben den Staat hingestellt werden dürfe, weder wie die katholische als sittlich religiöse Gemeinschaft über den Staat als Rechtsinstitut, noch überhaupt als Staat im Staate. Allen hier vorgetragenen irrigen, mehr oder weniger hierarchischen Ansichten liegt eine ganz falsche Ansicht vom Staate und seinen Zwecken zu Grunde. Jeder Staat ist die geordnete Gemeinschaft eines Volkes, gleichviel, wie die Ordnung beschaffen sein mag; und als solche muß er Alles, was zur Bildung der einzelnen, seiner Gemeinschaft Angehörigen dient, als seinen Zweck ansehen. Deshalb soll der Staat nicht blos eine Rechtsanstalt sein, nicht blos dem Eigenthum und Leben Schutz gewähren, sondern für alle geistige

Ausbildung, also auch für die sittlich religiöse, in jeder Weise sorgen; alle Staatsbürger in allen Verhältnissen gehören zum Staate. Demnach ist auch alle Kirchenregierung und Kirchenverwaltung eine öffentliche Staatsangelegenheit; und es kann für den einzelnen Staat nur noch die Frage entstehen, ob dieselbe der Regierung anheimzustellen sei oder eine freie Volksangelegenheit sein müsse. Mit diesen Ansichten stimmen nun die Verhältnisse der Staaten und Kirchen in der Wirklichkeit bei uns wenig zusammen, weil dieselben äußerlich so selten ein Ganzes bilden, und zuweilen die Regierung einer anderen Kirche angehört als das Volk, weshalb in solchem Falle das letztere alle Einmischung der ersteren in seine religiösen Angelegenheiten als Willkühr ansehen wird und muß. So wie jetzt unsere europäischen Angelegenheiten stehen, so müssen unsere ersten Forderungen in Rücksicht auf die Kirchengewalt sein: Freiheit, wie für jede Ueberzeugung, so auch für die des Glaubens; Freiheit von Gewissenszwang und jeder Strafe und jedem Fluch einer kirchlichen Behörde für des Menschen innerstes Eigenthum, seinen Glauben; endlich Freiheit in der Wahl der äußeren Formen des Gottesdienstes. Je weiter sich ein lebendiges religiöses Bedürfniß unter uns verbreiten und je hartnäckiger der alte Buchstabe und alle abergläubische Bedeutung unserer religiösen Gebräuche festgehalten wird: desto sicherer müssen sich auch bei uns die Kirchenangelegenheiten wie in Amerika gestalten; in unzählige kleine Kirchen wird sich die Eine Christengemeinde zerspalten, und allem Gottesdienst die freieste

Entwickelung gelassen werden. Doch das wird nur ein Durchgangspunkt zum Besseren und Schöneren sein. Zuletzt werden wir doch für jeden Staat auch eine religiöse Gemeinschaft aller seiner Bürger in demselben lebendigen Glauben und unter denselben von Allen als schön anerkannten religiösen Gebräuchen und Bildern hoffen müssen. Wie fern aber mag die herrliche Zeit sein, welche von der Vorsehung dazu bestimmt ist, solch ein öffentliches Volksleben der Religion zu Tage zu fördern! Denn nirgends wird der Aberglaube langsamer verdrängt, als in den religiösen Vorstellungen.

10.

Den Schluß der dogmatischen Lehren bildet die sogenannte **Eschatologie.** Ihre Vorstellung ist diese. Nach dem Tode gelangt die unsterbliche Seele des Frommen zum vollen Genusse Gottes (fruitio Dei), die des Gottlosen empfängt die Strafe des ewigen Verdammnisses. Am jüngsten Tage werden die Leiber auferstehen, und Christus wird die Lebendigen und die Todten richten. Dann am Ende wird die Welt durch Feuer vernichtet werden.

Die religiöse Grundidee dieses Abschnittes der Dogmatik ist die der Unsterblichkeit der Seele. Dies ist der reine christliche Glaube, wie er in den Evangelien und besonders klar von Paulus ausgesprochen wird. Diese unmittelbare Glaubensüberzeugung begründet wissenschaftlich die Philosophie als eine unserer Vernunft nothwendig gehörende; und wie diese schon früher aus der Philosophie

die sogenannten Beweise für die Unsterblichkeit unserer Seele verbannt hat: so muß sie auch allen Deductionen dafür von Seiten der Dogmatik, insofern sie Beweise sein wollen, logisch Widerspruch leisten. Es ist hier dieselbe Sache wie oben bei unserer Glaubensidee von dem Dasein Gottes. Nur eine mittelbare Erkenntniß, sagt die Philosophie, kann bewiesen werden, nicht aber eine unmittelbare Ueberzeugung unsers Geistes; und eine solche ist auch die von der Unsterblichkeit desselben. Die nur mögliche philosophische Begründung der unmittelbaren Ueberzeugungen, also auch der hier ausgesprochenen, ist eine anthropologisch psychologische, durch welche jene Ueberzeugungen als unserer Vernunft nothwendig gehörend nachgewiesen werden. Demnach können auch alle fälschlich sogenannten Beweise für die Unsterblichkeit nicht dazu dienen, uns dieselbe zu beweisen, sondern nur, unsern Glauben an dieselbe zu beleben. (Vergl. Fries Religionsphilos. §. 28.) — Was nun den übrigen Inhalt dieser letzten Lehre der Dogmatik anbelangt: so giebt er offenbar positive Vorstellungen des Jenseits zu jener Glaubensidee hinzu, und insofern können sie, wie immer nach unserer Ansicht, nur bildlich sein. Doch die hier angebotenen Bilder für unsere ewige Hoffnung unterliegen noch unserer Geschmackskritik; und es ist häufig ausgesprochen, wie sie in mancher Hinsicht uns nicht genügen können. So auch von de Wette §. 107 und von Strauß in jener Abhandlung im Freihafen. Jener meint zwar §. 108 die Schwierigkeiten durch die Scheidung „der rein doctrinellen Elemente von den symbolisch geschichtlichen"

heben zu können. Allein im Versuch derselben gelingt es ihm nur nothdürftig, den gegebenen positiven Vorstellungen einen schicklichen und gefälligen Gedanken unterzulegen; und überhaupt ist das, was er damit will, nur dunkel und unverständlich ausgesprochen. Ich aber weiß nicht, was er anders meinen könnte, als mit den rein doctrinellen Elementen unsre Glaubenswahrheiten, mit den symbolisch geschichtlichen aber, wie wir sagen, die positiven bildlichen Vorstellungen. Da meine ich nun, in Beziehung auf diese letzteren sei es allein das Passende, sie gerade so zu betrachten, wie sie gegeben werden, um das Schöne in ihnen von dem Unschönen bestimmt sondern zu können. Zuerst aber hat die Vorstellung von dem jüngsten Gericht viel Unpassendes. Strauß tadelt sie deshalb, weil sie erst dort in jenem Leben eine Vergeltung des Guten und Bösen behauptet, während doch schon hier auf Erden Glück, aber inneres, und Verdienst in nothwendiger Beziehung stehen. Wir aber bemerken weiter, daß überall die Hoffnung auf ein nothwendiges Verhältniß zwischen Tugend und Glück eine sittlich falsche ist; da die Tugend um ihrer eigenen Schönheit willen, nicht aber gemein eigennützig wegen eines äußeren Lohns geliebt werden soll. Die Vorstellung von der ewigen Verdammniß der Bösen läßt sich aber mit unserm Glauben an die allgemeine, ewige Liebe Gottes nicht in Einklang bringen. Sodann hat die Lehre von der Auferstehung der Leiber nur in unserm Unvermögen einen Grund, uns den Geist für sich ohne leibliche Erscheinung vorzustellen, von dessen Beschränkung befreit wir uns aber doch den

Geist im ewigen Leben hoffend denken müssen. Ferner ist die Vorstellung von dem einstigen Weltuntergang eine trübe, düstere Phantasie, und in der Hoffnung auf eine darauf entstehende neue Welt ist die Erscheinung der Erdrevolutionen als ein ungenügendes Bild für das ewige Leben genommen. Endlich liegt auch dieser ganzen positiven Ausmalung jene oben besprochene unchristliche Vorstellung von einem Kampf Gottes mit dem Teufel zu Grunde, welcher mit dem Siege Gottes endigen soll; dies ist auch eine positive Vorstellung der indischen Mythologie.

Aber fragen wir uns nun, welch ein schöneres Bild wollen wir für das ewige Leben wählen? de Wette sagt §. 58: „Der Zustand der Seele nach dem Tode ist ein geistiges Leben mit Bewußtsein; Strauß in jener Abhandlung behauptet eine Fortentwickelung des Menschen. Mit Beidem aber scheint mir geradezu nur das hier erscheinende beschränkte Geistesleben als Bild gewählt. Denn in der Vorrede zu seiner neuesten Schrift „Zwei friedliche Blätter" S. XXIX sagt Strauß ausdrücklich: „Das Leben nach dem Tode verhält sich zu dem jetzigen nicht mehr als ein wesentlich anderes, als Vergeltung zur Handlung, sondern ist nur Fortsetzung desselben Lebens." Die Hoffnung des Glaubens aber will uns darüber hinaustragen und kann sich unmöglich mit der bloßen Fortsetzung desselben Daseins begnügen. Dafür hat unsere Dogmatik einen richtigen positiven Ausspruch in der fruitio Dei, wenn nämlich darunter unser Theilhaftigwerden an einem heiligen Leben verstanden wird, welches von vollkommener Seligkeit begleitet

ist. Das ist das Höhere, welches dem Menschen hier nie gelingt, heilig zu werden und selig! Statt daß der Mensch hier im Kampfe gegen das Böse dem Guten nur im Gehorsam gegen die Pflicht folgt, wird er dort heilig sein aus reiner Liebe zum Guten. Zwar ein solches Leben erscheint uns als ein unthätiges, weil unsere menschliche That nur im Kampfe besteht, und deshalb wird eine kräftige sittliche Natur lieber auch dort den Kampf wählen. Aber haben wir auch für die positive Vorstellung kein anderes geistiges Leben als das menschliche zum Bilde: so darf doch das ewige Leben nicht ohne eine Veränderung des irdischen geschildert werden. Denn die ewige Hoffnung muß die Aussicht auf die Vollendung der Tugend in einem reineren Leben haben, während das irdische sittliche Leben ein unendliches Streben ohne Erreichung des Zieles ist. Dies Höhere der Befriedigung durch die religiöse Hoffnung können wir uns in einem heiligen Leben aus reiner Liebe denken. Darum ist dies die rechte Christenhoffnung vom Jenseits! —

Schlußwort.

Nachdem ich nun meine Ansicht über die evangelische Geschichte und die Dogmatik offen dargelegt habe, drängt sich mir in ähnlicher Weise, wie Strauß im letzten §. seines Werkes, als ein Bedürfniß die Beantwortung der Frage auf, wie die Stellung eines Solchen, der mit diesen wissenschaftlichen Ansichten zugleich Prediger ist oder werden will, zu seiner Gemeinde sein mag. Es ist die Frage, wie sich die Wissenschaft mit dem praktischen Leben vereinbare. Ich verhehle mir nicht, daß meine Ansichten von den gewöhnlichen sehr abweichen; ich weiß, daß es Mode wird, den über religiöse Gegenstände frei Forschenden zu verketzern; aber, was wollt ihr? — bin ich doch in meinem Innersten überzeugt, so wahrhaftig wie irgend Einer ein Christ zu sein; bin ich mir doch bewußt, so oft ich öffentlich zu Christen redete, mit der lautersten Gesinnung und aus der Tiefe meiner Seele Christenwahrheit geredet zu haben. Deshalb habe ich von Anfang an über jene Frage mich klar zu machen gesucht, und habe immer gemeint, über Alles müsse ein wissenschaftlich Forschender die Wahrheit lieben, und dürfe nie in Versuchung kommen, aus Scheu vor dem Widerspruch mit dem hergebrachten Schlendrian der Meinungen mit sich selber Versteckens spielen zu wollen, und endlich sehe ich nicht, was nur irgend in der Welt mich zwingen könnte, der Denkfaulheit und dem Teufel des Aberglaubens mich zu ergeben.

Aber der Standpunkt, von welchem ich mir die Frage zu betrachten habe, ist doch ein wesentlich anderer, als der von Strauß. Denn während er die evangelische Geschichte nur von Seiten der Wissenschaft betrachtet, und mit vollem Rechte ein nicht sehr ergiebiges Resultat der rein geschichtlichen Wahrheit erhält, habe ich zugleich gezeigt, daß die Evangelien überhaupt gar keine reine Geschichte geben wollen, sondern eine zu Grunde liegende Geschichte mit religiösen Tendenzen abschildern, und gerade wegen dieser religiös gläubigen Betrachtung der Geschichte in der damaligen Zeit sowohl wie in der Eigenthümlichkeit einer solchen Glaubensanschauung begründete Formen der Darstellung wählen mußten oder überhaupt nur nehmen konnten. Darum sind nach meiner Ansicht die Evangelien die einzigen Quellen sowohl für die reine Geschichte der damaligen Ereignisse als auch zugleich für die positiv christliche Glaubensbetrachtung derselben; und so behält das, was für den Historiker unbrauchbar ist, doch noch für den Gläubigen eine eigenthümliche Bedeutung, nämlich die nothwendig bildlicher Bezeichnungen. Ferner, während Strauß an die Stelle der orthodoxen Christologie, die Christum als ein geschichtlich dagewesenes Individuum festhält, seine speculative Christologie setzt, worin der historische Christus zu einer Idee oder, wie ich richtiger zu sagen meine, zu einer leeren Phantasie wird, habe ich nicht allein für die dogmatische Christologie ihre religiös geschichtliche Bedeutsamkeit vertheidigt, sondern vielmehr, indem ich den ganzen Inhalt der Dogmatik zu beurtheilen unternahm, und zwar in der Form, wie er uns

daselbst angeboten wird, habe ich nicht jenen Inhalt durchaus vernichtet, sondern nur hier und dort den Aberglauben und die Abgeschmacktheit der gegebenen Vorstellungen gezeigt, für das Ganze aber die wissenschaftliche Form verworfen und den Werth von Bildern angewiesen, aber wiederum nicht von willkührlichen, sondern von durch jene Art der Betrachtung nothwendig werdenden Bildern, welche eben deshalb einer bestimmten Geschmackskritik unterliegen müssen. Darum bin ich mir bewußt, in meiner Kritik nie und nirgends an eigentlichen Glaubenswahrheiten des Christenthums gerüttelt, sondern nur an geschichtliche Schilderungen die rechtmäßige historische Kritik und an den Bilderkreis einer positiven Religion die rechtmäßige Geschmackskritik gelegt zu haben. Solch ein freies Forschen nach Wahrheit aber gehört dem Christengeiste eigenthümlich; und wäre ich anmaßend genug, wie die am todten Buchstaben hängende Thorenpartheі, um mit Verdammungsurtheilen über die Christenheit herzudonnern: den, welcher den freien Gedanken verwirft, würde ich zuerst einen Nichtchristen schelten.

Nun beantwortet sich mir die obige Frage leicht. Was soll der Prediger bei unsern jetzigen kirchlichen Verhältnissen für seine Gemeinde sein? Ich meine denn doch: Vorbild für das thätige Leben, Leiter der religiösen Gebräuche und Lehrer. Als das Erste muß die christliche Lebensansicht die seine sein, für das Zweite muß er der Pflicht seiner Stellung gemäß die in seiner Kirche geltenden Gebräuche aufrecht halten, für das Dritte muß er Aufklärung über die Religionswahrheiten in seiner Gemeinde sich

zum Zweck stellen. Aber in allen drei Beziehungen herrscht nicht einmal unter den Gelehrten, Theologen und Predigern, selbst dieselbe Ansicht, da je nach den verschiedenen Gemüthsstimmungen diese oder jene Seite des Lebens als eigenthümlich christliche hervorgehoben, ferner den religiösen Gebräuchen eine mannichfaltige und verschiedene Deutung gegeben wird, und endlich in Beurtheilung der christlichen Religionswahrheiten am allerwenigsten Einheit des Gedankens zu finden ist. Und dieselben verschiedenen Ansichten finden sich natürlich auch unter den Gemeindegliedern, nur weniger klar, bewußt und selbstständig. Da steht denn Ansicht gegen Ansicht, jede mit dem Anspruch der Wahrheit, jede mit dem Bewußtsein, eine christliche zu sein. Soll da nicht Jeder des Andern innere Ueberzeugung ehren? Aber man ruhe nicht; man streite im Dienste der Wahrheit, und dann wollen wir es diesem Geiste der Wahrheit, welcher der heilige Geist, welcher der Christengeist ist, überlassen, sich den endlichen Sieg zu erstreiten. Wer da Neigung und Beruf hat, sich mit dem religiösen Leben unsers Volkes ernst und gründlich zu beschäftigen, der wird unserer Zeit Glück wünschen, wie dieses Leben von den verschiedensten Seiten her eine frische Bewegung erhalten hat. Nothwendig mußte es eine kämpfende Bewegung werden, und ganz natürlich war es, daß bei dem vorhin ausgesprochenen Mangel an Einheit und Klarheit des Gedankens die große Menge sich dem alten Buchstaben zum Dienste ergab, um zur Ruhe zu kommen. Doch der lebendige Geist in unserm Volke kann solche Ruhe der Trägheit nicht dulden, er muß den

Kampf immer neu aufregen, weil er den schöneren Frieden des selbst erfochtenen Sieges will. Darum sind in unsern Gemeinden nicht weniger diejenigen zu hören, welche der freien Gedankenbewegung huldigen, als die, welchen nur das Alte heilig und ehrwürdig erscheint; und das gilt noch viel mehr in dem selbstständigeren Geistesleben der Gelehrtenrepublik. Es haben die Einen dasselbe Recht zu richten, wie die Andern; aber die Gesinnung richtet nicht, wenn hier und dort treue Ueberzeugung ist! Es ist immer so gewesen, daß die an Vorurtheilen und Aberglauben Hängenden am lautesten geschrieen und am raschesten verdammt haben: solchen Hochmuth, solche Anmaßung zeigen sie auch heute. — Ich sage dann noch einmal: **der Prediger ist Lehrer seiner Gemeinde.** Mit größerer Klarheit des christlichen Bewußtseins, durch wissenschaftlich gründliche Einsicht in die Glaubenswahrheiten soll der Prediger höher stehen als alle Gemeindeglieder, und seiner Pflicht gemäß die selbst errungene Klarheit und Einsicht besonnen und unter Schonung der bestehenden Verhältnisse in seiner Gemeinde zu verbreiten sich bestreben. Versteht mich! nicht daß ich meinte, er sei wegen seiner klareren Einsicht besser und frömmer als die Andern; nein, auch der Ungebildete, wenn er treu seiner Gesinnung lebt, ist gut und fromm. Aber was ist denn alle Bildung Anderes, als Entwickelung und Verbreitung des klaren Gedankens? Auch der Prediger soll bilden, besonnen bilden, d. h. unter weiser Berücksichtigung der einmal herrschenden Vorstellungen, weil er weiß, daß bei den verschiedensten Ansichten doch dieselbe gute

und redliche Gesinnung herrschend sein kann. Das eben ist die Albernheit, welche man so oft hört: der Prediger sei ein Lügner, wenn er nicht gerade die Ansichten klar und baar seiner Gemeinde ausbeute, welche seiner wissenschaftlichen Forschung gehören. Ich meine aber dagegen, der Prediger wäre ein Thor, welcher Wissenschaft und Leben, wissenschaftliches und praktisches Bedürfniß, wissenschaftliche Rede und das zum Volke gesprochene lebendige Wort nicht gehörig unterscheiden wollte. Der Prediger, welcher sicher und ohne Störung in seiner Gemeinde wirksam sein will, muß fußen auf die einmal in derselben verbreiteten Vorstellungen. — Und zum dritten Male sage ich: **der Prediger soll ein Lehrer in seiner Gemeinde sein.** Oder wollt ihr einen bloßen Handwerksmann, einen geistlichen Ceremonienmeister? Kommt es mir doch wahrlich vor, als verlangtet ihr, er solle gleichsam nur die Posaune sein, in welche die Gemeinde ihre religiöse Ueberzeugung hineinblase, und die er gehorchend wiederzugeben habe. Wollt ihr als Prediger nur einfältige Nachbeter und Vorleser des Buchstabens, in dem vielleicht frühere Jahrhunderte die christliche Wahrheit allein richtig zu erfassen glaubten? Nun, dann sorgt blos für einen leserlichen Abdruck eurer alten Schriften; und wer am besten lesen kann und die tüchtigste Stimme hat, dabei sonst nur ein ehrlicher Kerl ist, der widme sich dem geistlichen Stande! — Was sage ich — widmen? er ist euch dadurch schon der rechte Prediger. — Ich aber frage euch: wer am treusten die christliche Wahrheit zu erforschen strebt mit selbstdenkendem,

lebendigen Geiste; wer gegen Aberglauben und Thorheit kämpft, wo sie sich zeigen; wer einer freien, frischen und kräftigen Lebensansicht huldigt; wer Talent und Neigung hat, den Wahn und die Verkehrtheiten des Volkes aufzudecken und zu rügen; wer die frischeste Begeisterung hat, Klarheit zu verbreiten über die Wahrheiten des christlichen Glaubens: — was meint ihr von dem als Prediger? — Ich bitte, bleibt nur bei gesundem Verstande!

In unserm Verlage sind noch folgende beachtungswerthe Schriften erschienen:

Baldamus, K., neueste Gedichte. 8. Velinpapier. 1 Thlr.

Brück, A. Th., Dr., Beiträge zur Erkenntniß und Heilung der Lebensstörungen mit vorherrschend psychischen Krankheits-Erscheinungen. Bevorwortet und herausgegeben von Dr. J. D. Brandes, Kön. Dän. Archiaten. 1s Bändchen. 8. Geheftet 16 Gr.

Dichtungen, englische, nach Walter Scott, Lord Byron, Campbell und andern. Uebersetzt von Dr. B. Wolff. 8. Cartonnirt. 20 Gr.

Francke, Dr., Lehrbuch der reinen Elementar-Mathematik, zunächst für die höheren Classen Schleswig-Holsteinischer Gelehrten-Schulen. 21 Bogen in groß 8. mit 28 Steindrucktafeln. 1 Thlr.

Franckii, Dr., rerum divinarum e disciplina christiania adumbratio. 5 Gr.

Francke, Dr., Uebersicht der Religions-Geschichte für Schulen. 7 Gr.

Gedächtniß-Tafel, Hamburgs, enthaltend die merkwürdigsten Begebenheiten in Hamburg und dessen Gebiete, von den ältesten Zeiten bis jetzt, auf alle Tage im Jahre. 8. 3 Gr.

Göthe's Philosophie: eine vollständige systematisch geordnete Zusammenstellung seiner Ideen über Leben, Liebe, Ehe, Freundschaft, Erziehung, Religion, Moral, Politik, Literatur, Kunst und Natur, aus seinen sämmtlichen Werken, herausgegeben vom Prof. Dr. Schütz zu Halle. 7 Bände. 16. 5 Thlr. 4 Gr.

Hencke, C. J., neue englische Sprachlehre nach Johnson's und Murray's Grundsätzen, mit einer vollständigen Chrestomathie aus den Werken der beliebtesten neueren Autoren zum Uebersetzen aus dem Englischen ins Deutsche und einem Anhange zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Englische, nebst untergelegtem nöthigen Wortregister. 2 Theile. gr. 8. Beide Theile zusammen 1 Thlr. 12 Gr.

Die Sprachlehre allein 20 Gr.

Die Chrestomathie allein, auch unter dem besondern Titel:

Hencke, C. J., englische Chrestomathie oder Aehrenlese auf dem Felde der brittischen Literatur, begleitet mit einer Einleitung zur englischen Unterhaltung, kaufmännischen Correspondenz-Formularen und einem Verzeichnisse kaufmännischer Ausdrücke. gr. 8. 20 Gr.

Laycock, John, new Dialogues english and german for the use of both nations. 2d Edit. 1 Thlr.

Petersen, V., der Meineid in seinen schrecklichen Folgen. Ein poetischer Versuch. 7 Bogen 8. Brochirt 10 Gr.

Petersen, V., die fromme Mutter und ihre edlen Kinder im Kampfe mit dem Froste und der Hungersnoth beim beginnenden Februar des Jahres 1830. In 3 Gesängen. 7 Bogen. 8. Brochirt 9 Gr.

Petersen, V., Sendschreiben an einen Landprediger zur Widerlegung des ersten und zweiten Sendschreibens des Dr. K. G. Bretschneider an einen Staatsmann über die Frage: Ob evangelische Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben? 15 Bogen. 8. Brochirt 16 Gr.

Prätzel, K. G., Hildrian. Ein Sommermährchen in 6 Gesängen, und: Die Bittschrift. 2 poetische Erzählungen mit Bildern. 7 Bogen 12. mit Goldschnitt und im Futteral (Taschenbuch). 1 Thlr.

Salomon, G. Dr., Festpredigten für alle Feyertage des Herrn, gehalten im neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg. gr. 8. Sauber brochirt 1 Thlr. 16 Gr.

Scherer, allgemeiner Contorist, 80 Bogen in 4. 6 Thlr.

Schumacher, Doris, die Pflegetochter. Eine Erzählung für Mädchen von 10 bis 15 Jahren. Mit color. Bildern. 1 Thlr.

Schumacher, Doris, Pauline und der Schawl. Zwei Erzählungen zur Unterhaltung für die weibliche Jugend. Mit colorirten Bildern. 1 Thlr.

Smout, B. u. S., Anfangsgründe der englischen Sprache, bestehend aus einer Vorübung zur Begründung einer richtigen Aussprache und Darstellung der Hauptformen der Grammatik durch leichte Sätze erläutert. Nebst einem Lesebuche: Stories from the Roman history. 12 Gr.

Stille, Caroline, Tagebuch einer jungen Brasilianerin, oder Bertha's Besuch bei ihrem Oheim in England. Für die Jugend, mit 7 colorirten Bildern. 16 Bogen gr. 12. Elegant cartonnirt. 1 Thlr. 8 Gr.

Uebungsbuch zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Englische, bestehend in einer Auswahl vorzüglicher Stellen aus den besten deutschen Classikern. Nach der neuesten Londoner Ausgabe, herausgegeben und mit einem vollständigen, den ganzen Inhalt umfassenden Wörterbuche versehen, von B. Smout. gr. 8. 18 Gr.

Way, Lewis. Was hat die christliche Kirche nach den Verheißungen der heiligen Schrift zu erwarten? Aus dem Englischen. 6 Bogen gr. 8. Brochirt 10 Gr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Grapengießer, Carl

Beurtheilung der historischen und dogmatischen Kritik von D. F. Strauß und meine Kritik der Dogmatik

Hamburg 1839

Polem. 1174 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10773923-1